Editorial

von Karlheinz Weißmann

Als Eliade am 22. April 1986 starb, bezeichnete *Le Monde* ihn im Nachruf als „Philosophen des Heiligen". Das war als Ehrentitel gemeint und brachte etwas von der allgemeinen Wertschätzung zum Ausdruck, die Eliade genoß. Es handelte sich um eine andere Art von Achtung, als die, die ihn in den zwanziger Jahren in Bukarest als Sprecher seiner „Generation" umgab, und sie hatte auch nur am Rande zu tun mit dem Respekt vor jener Leistung, die Eliade als international anerkanntem Wissenschaftler gebührte. Sie beruhte vielmehr auf der Vorstellung, daß Eliade zu den letzten Weisen gehörte, Männern, die etwas bewahrten vom uralten Wissen der Menschheit, älter noch als die Hochkulturen, die für gewöhnlich unseren Bildungshorizont bestimmen.

Der Germanist Otto Höfler, der selbst zu den großen Religionswissenschaftlern des 20. Jahrhunderts zählte und dessen Methode derjenigen Eliades in vielem ähnelte, hat diesen Vorrang neidlos anerkannt. In einem Brief vom 19. September 1962 an den Verehrten hieß es: „Ich darf wohl auch Ihnen gegenüber aussprechen, was ich immer wieder im Hörsaal vor meinen Studenten und Zuhörern vertrete, daß Sie derjenige sind, der von uns allen am unmittelbarsten und tiefsten in die religiösen Gründe der menschlichen Seele hineinsieht und zugleich die weiteste ‚produktive Toleranz' besitzt, die ihn das Wirken dieser Urkraft allüberall erkennen läßt, wo Menschen seelisch lebendig sind. Daß diese visionäre Erkenntniskraft verbunden ist mit der Gabe, das fast Unsagbare mit solcher Klarheit trotzdem sichtbar zu machen, wie Sie das vermögen, berührt mich immer wieder beinahe wie ein Wunder."

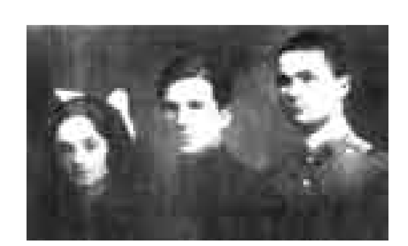
Als Höfler das schrieb, war es noch mühsam, die Werke Eliades in Deutschland bekannt zu machen. Die ersten Ausgaben erschienen im Otto Müller Verlag, Salzburg, der vorher ängstlich geklärt hatte, ob die katholische Linie des Hauses durch die Publikation gefährdet würde. Das änderte sich in den siebziger und achtziger Jahren rasch. Im Untergrund der offiziellen Kultur, die politisiert, emanzipiert und aufgeklärt war, entstand ein reges Interesse an anthropologischen, ethnologischen und dann auch an religionswissenschaftlichen Themen. Daß Eliade hier nicht nur als Kenner und Lehrer galt, sondern gelegentlich in die Position eines „Gurus" rückte, hat sein Bild nicht beschädigt.

Eine Beschädigung erlitt es erst durch die Kampagnen, mit denen man ihn seit den neunziger Jahren in Mißkredit zu bringen suchte. Ein Teil der Vorwürfe, die erhoben wurden, ist ohne Zweifel berechtigt und stellt dem Urteilsvermögen des jungen Eliade kein gutes Zeugnis aus. Aber man darf doch nicht übersehen, daß mit ihm auch die Disziplin getroffen werden sollte, zu deren hervorragenden Repräsentanten er gehörte. So wohlwollend sich heute viele der Religion gegenüber zeigen, sie wollen doch nur deren praktischen – das heißt vor allem ethischen, sozialen – Wert abschöpfen, das Eigentliche der Religion ist ihnen unwichtig oder unheimlich. Und dieses Eigentliche war es, um das alles Denken Eliades kreiste: die Erfahrung des Heiligen.

Mircea Eliade – Leben und Werk

1907

Am 9. März als Sohn eines Hauptmanns in Bukarest geboren, verbringt Eliade seine frühe Kindheit in der rumänischen Provinz, je nachdem wo der Vater stationiert ist. 1914 erfolgt der endgültige Umzug nach Bukarest, wo Eliade die Grundschule besucht. Bereits vor Schulbeginn kann er lesen, der Beginn seiner lebenslangen Leidenschaft für Bücher. Im Ersten Weltkrieg erlebt Eliade die Bombardierungen Bukarests und die zeitweise Besatzung durch deutsche Truppen. Seit Herbst 1917 besucht er das Gymnasium, auf dem er durch schlechtes Betragen auffällt, was schulische Mißerfolge nach sich zieht. Erste schriftstellerische Arbeiten und preisgekrönte Veröffentlichungen stärken aber das Selbstbewußtsein des kurzsichtigen Jungen.



Eliade zwischen seiner Schwester Corina und seinem Bruder Nicu, etwa 1924

1925

Da Eliade bereits in der Schule weniger vom Christentum als vom Phänomen des Religiösen allgemein fasziniert war, ist es nicht überraschend, daß er sich im Oktober, nach überstandener Abiturprüfung, in Bukarest am philosophischen Fachbereich der Fakultät für Geisteswissenschaften und Philosophie einschreibt. Hier trifft er auf den einflußreichsten Intellektuellen seiner Zeit: Nae Ionescu, dem es gelingt, eine ganze Generation von Studenten in seinen Bann zu ziehen und um die Zeitschrift *Cuvantul* zu sammeln. Eliade arbeitet dort als Redakteur und begründet 1927/28 durch sei-



nen Aufsatz „Geistiges Itinerarium“ die sogenannte *Generation*, eine Gemeinschaft von Studenten, die sich der Erneuerung des rumänischen Kulturlebens verschreibt. Kaum ins Leben gerufen, verläßt ihr „Chef“ Eliade Rumänien für drei Jahre.

1928



Um für seine Magisterarbeit, die im Oktober von der Universität Bukarest angenommen wird, Material zu sammeln, war Eliade nach Italien gereist, hatte dort führende Religionshistoriker kennengelernt und geriet mit dem Traditionalismus Evolas in Kontakt. Das läßt in Eliade den Wunsch aufkommen, in Indien Sanskrit zu studieren. Ausgestattet mit einem Stipendium geht er im November auf die vielleicht einschneidendste Reise seines Lebens, von deren Erfahrungen er sein Leben lang zehren sollte. Er studiert in Kalkutta bei dem indischen Philosophieprofessor Dasgupta, der ihn sogar in sein Haus aufnimmt. Durch ein Liebesverhältnis mit Maitreyi, der Tochter des Professors, kommt es zum Bruch. Eliade muß das Haus verlassen und sich allein durch Indien schlagen. Seine Reisen führen bis zum Fuße des Himalaya, wo er vermutlich in die Yoga-Praxis eingeweiht wird. Als wichtigste Erkenntnis aus Indien nimmt er jedoch die Einsicht in die existentielle Bedeutung und Macht des Symbols mit.

1931



Nach seiner Rückkehr im November leistet Eliade zunächst seinen Militärdienst ab und wird ein Jahr später mit einer Arbeit über Yoga, die 1936 in Paris erscheint und Eliades Ruf als Religionswissenschaftler begründet, an der Bukarester Universität promoviert. Nae Ionescu macht ihn zu seinem Lehrstuhl-Stellvertreter, der Roman *Maitreyi* bringt belletristischen Erfolg. Die *Generation* wächst an, unter anderem stößt Cioran dazu. 1934 heiratet Eliade. Die dreißiger Jahre sind in Rumänien durch die gewaltsamen politischen Auseinandersetzungen zwischen der Regierung und der christlich-faschistischen *Eisernen Garde* gekennzeichnet. Eliade gründet in dieser hektischen Phase die Gruppe *Criterion*, die in öffentlichen Veranstaltungen zu Gegenwartsfragen Stellung nimmt, indem sie möglichst entgegengesetzte politische Lager zur Teilnahme einlädt.

1937

Eliade tritt vermutlich im Januar der *Eisernen Garde* bei und ergreift in Artikeln öffentlich das Wort für die Garde, insbesondere für ihren charismatischen Führer Corneliu Zelea Codreanu. Eliades Motiv ist die Hoffnung auf ein nationales Wiedererstarken Rumäniens. Nachdem die Gewalt eskaliert, wird die Garde verboten, Eliade in einem Lager interniert und Codreanu von der rumänischen Regierung ermordet. Die sich bald darauf abzeichnende Entspannung nutzt Eliade, um die erste rumänische Zeitschrift für Religionswissenschaft, *Zalmoxis*, zu edieren. Kurz darauf versucht er, sich im Ausland in Sicherheit zu bringen.

1940



Eliade gelingt es, als Kulturattaché nach London berufen zu werden. Er verläßt daher im April Rumänien, ohne zu ahnen, daß es für immer sein wird. Im Februar 1941 wechselt Eliade nach Lissabon, das sich im kommenden Weltkrieg neutral verhält, aber deutliche Sympathien für die Achsenmächte zeigt. Eliade ist vom ständisch-autoritären Portugal Salazars, der von 1932 bis 1968 regiert, angetan, weil er die Überwindung der Demokratie als Voraussetzung für eine nationale Wiedergeburt betrachtet. Salazars Weg scheint ihm ein Vorbild für Rumänien. 1944 stirbt seine Frau, 1950 vermählt er sich erneut. Die Niederlage der Achsenmächte und die kommunistische Regierungsübernahme in Rumänien bringen Eliade in Bedrängnis. Er flieht nach Paris, wo es schon eine stattliche Kolonie von rumänischen Flüchtlingen gibt. Wichtige Bücher entstehen in dieser Zeit, unter ihnen *Kosmos und Geschichte*, jedoch verhindern Gerüchte über seine Vergangenheit eine Berufung auf

einen Lehrstuhl. Auf den seit 1933 stattfindenden Eranos-Tagungen in Ascona, an denen Eliade seit 1950 teilnimmt, bahnt sich ein Ausweg für Eliades Situation an. Die Bekanntschaften mit C. G. Jung und verschiedenen Religionswissenschaftlern haben positive Folgen.

1955

Einer dieser Bekanntschaften, Joachim Wach, hat es Eliade zu verdanken, daß er eingeladen wird, in Chicago die berühmten *Haskell Lectures* zu halten. Als Wach im August des Jahres plötzlich stirbt, wird Eliade 1956 sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Vergleichende Religionsgeschichte und entfaltet eine fruchtbare Lehrtätigkeit, der zahlreiche Schüler entstammen. Gemeinsam mit Ernst Jünger, der schon 1942 von *Zalmoxis* begeistert war, gibt er von 1960 bis 1972 die Zeitschrift *Antaios* heraus, die sich durch sehr disparate und exklusive Beiträge auszeichnet. Die sechziger Jahre sind in den USA auch durch das Auftreten der Hippie-Bewegung geprägt, die ähnlich wie Eliade auf der Suche nach den ursprünglichen Mythen ist und durch den Nachvollzug magischer Praktiken die Entfremdung des modernen Menschen überwinden möchte.



Eliade und C. G. Jung auf einer Eranos-Tagung

1972

Auf dem Höhepunkt seines Ruhms beginnt Eliade seine Vergangenheit einzuholen. Die Publikation von Teilen des Tagebuchs von Mihail Sebastian, einem jüdischen Mitglied der *Generation* und Schüler Ionescus, enthüllt Eliades Denken als gardistisch, faschistisch und nicht zuletzt als antisemitisch. Eliade fällt es schwer, auf diese Vorwürfe zu reagieren, da sie offensichtlich stimmen, gleichzeitig aber am Kern der Auseinandersetzungen der dreißiger Jahre, des Weltbürgerkrieges der Ideologien, vorbeigehen. So muß jeder Erklärungs- und Rechtfertigungsversuch von Seiten Eliades die Mißverständnisse verstärken. Diese Enthüllung hat seine Reputation als Wissenschaftler und Schriftsteller, der lange als Genie galt, nachhaltig zerstört. Davon scheinbar unberührt, nimmt Eliade sein Hauptwerk, die *Geschichte der religiösen Ideen*, in Angriff, das seine Stellung als führender Religionswissenschaftler noch einmal unterstreicht. So kommt es, daß Eliade 1980 als Kandidat für den Nobelpreis nominiert wird. Daß er ihn nicht erhielt, hat Eliade schwer gekränkt.



Eliade im Gespräch mit Georges Dumézil

1986

Am 22. April stirbt der krebskranke Eliade an einem Hirnschlag in Chicago. Ein Jahr zuvor hatte er eine letzte herausragende Ehrung erfahren: der Lehrstuhl in Chicago wurde nach ihm benannt und damit erstmals ein Lehrstuhl nach einer noch lebenden Person. Diese Auszeichnung konnte jedoch nicht verdecken, daß Eliade seit den siebziger Jahren auch wissenschaftlich in die Kritik geraten war: eine neue Generation von Religionswissenschaftlern forderte von ihrem Fach Objektivität und die Ablehnung von persönlicher Anteilnahme am Forschungsgegenstand. So war Eliades Tod bezogen auf die Rezeption seines Werkes keine Zäsur. Die Wahrnehmung Eliades als eines esoterischen Schriftstellers, der ein Geheimwissen vermitteln will, hatte bereits vorher begonnen. Seine Bücher werden weiterhin gedruckt und gelesen, jedoch nicht von Wissenschaftlern, sondern oftmals von Menschen, die wie Eliade selbst auf der Suche sind.



Autorenportrait Emil Cioran

von Till Kinzel

Man mag es für höchst passend halten, daß einer der düstersten Denker des 20. Jahrhunderts, ein Antiphilosoph der Weltverneinung und ein brillanter Aphoristiker, aus Rumänien stammt. Denn Emil Cioran, der 1911 in Răşinari, am Nordrand der südlichen Karpaten, in der Nähe von Hermannstadt, geboren wurde, gehörte zu jener Generation rumänischer Intellektueller, die nicht nur an sich selbst, sondern auch am Zustand ihres Landes verzweifelten. Die rumänische Kultur wurde von Intellektuellen wie Cioran als eine Kultur aus zweiter Hand erlebt: „Es ist überhaupt nicht bequem, in einem Land aus zweiter Hand geboren zu sein", schreibt Cioran in seinem am meisten umstrittenen, nur rumänisch vorliegenden Buch, der *Verklärung Rumäniens* von 1936. (Cioran kürzte die Ausgabe von 1990 um die seiner Meinung nach stupiden Teile, die sich unter anderem mit den Juden befaßten – eben das, wofür ihn Eliade damals gelobt hatte, der für Cioran die Druckfahnen durchsah). Dieses seltsame Buch steht neben einigen Zeitungsartikeln im Zentrum der Diskussion um Ciorans Verhältnis zum mystischen Nationalismus beziehungsweise Faschismus der Eisernen Garde. Es ist daher aufschlußreich, daß Cioran deren Führer Corneliu Zelea Codreanu ein Exemplar seines Buches zukommen ließ, das indes bei Legionären, rumänischen Nationalisten und orthodoxen Traditionalisten keineswegs auf ungeteilte Zustimmung stieß.

Octavian Buhociu: *Cioran in Rumänien*, in: *Criticón* 45 (Januar/Februar 1978).

Marta Petreu: *An Infamous Past. E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Chicago 2005.

Z. Ornea: *The Romanian Extreme Right. The Nineteen Thirties*, New York 1999.

Aus der Verzweiflung über die faktische Existenz Rumäniens resultierte der Wunsch, ein neues Rumänien zu schaffen, ein Wunsch, in dem sich Utopismus und Fanatismus mischten: „Ich wünsche mir ein fanatisiertes Rumänien", schrieb Cioran, „ein Rumänien im Delirium, ein Rumänien mit der Bevölkerung Chinas und mit der Kultur Frankreichs." Der Rausch des Fanatismus war für den jungen Cioran gleichsam das Feuer,

mit dem er glaubte spielen zu müssen – im Rückblick erschien ihm jedoch in seinen rumänischen Schriften „das Delirium allgegenwärtig".

Der Philosoph Lucian Blaga, der eine große Bedeutung für die Nietzsche-Rezeption in Rumänien hatte und stark von Spengler geprägt war, lieferte dagegen in seiner Theorie über den „mioritischen Raum" eine Art Rechtfertigung Rumäniens als Kulturnation. („Mioritisch" hieß dieser Raum nach der „Miorita", einer Volksballade über ein kleines Lamm, die von Blaga als zentraler Ausdruck rumänischer Kultur interpretiert wurde.) Andererseits setzte bei den bedeutendsten Intellektuellen früh eine Orientierung an der zentral- und westeuropäischen Kultur ein, junge Rumänen strebten damals wie heute nach Stipendien, die ihnen einen Aufenthalt zum Beispiel in Paris ermöglichen sollten. Mircea Eliade, Emil Cioran und Eugene Ionesco etwa gingen ins Ausland und begannen später sogar in anderen Sprachen zu schreiben. Der Versuch Ciorans, sich mit seiner Entscheidung für das Französische zugleich mit der Sprache auch von der rumänischen Vergangenheit zu lösen, von der „Tragödie der kleinen Kulturen", als die er die rumänische im ersten Kapitel der *Verklärung Rumäniens* ansah, konnte nicht gelingen. Bis zuletzt war er, als er längst den Nationalismus seiner Jugend hinter sich gelassen hatte, von Spenglers Kulturphilosophie beeinflußt und vom Schicksal der kleinen Völker besessen.

Lucian Blaga: *Zum Wesen der rumänischen Volksseele*, Bukarest 1982.

Die lebendige rumänische Kultur der Zwischenkriegszeit war geprägt von charismatischen und in ihrer Wirkung auf das intellektuelle Milieu kaum zu überschätzenden Persönlichkeiten wie dem Philosophieprofessor und Logiker Nae Ionescu, der wesentlichen Anteil an der Entwicklung einer nationalistischen rumänischen Ideologie hatte und die Identität von Rumänentum und Orthodoxie propagierte. Er muß als charismatischer Mentor der ganzen „jungen Generation" betrachtet werden, die sich im Criterion-Kreis versammelte, zu dessen Mitgliedern neben Cioran und Eliade auch Intellektuelle wie Constantin Noica, Mihail Polihroniade und Mircea Vulcănescu gehörten. Noch in den zwanziger Jahren zählte ein Schriftsteller wie Mihail Sebastian auch als Jude zu diesem Kreis, doch bewirkte dieser einen literarischen Skandal, als er seinen Roman *Seit zweitausend Jahren*, eine eindringliche Auseinandersetzung mit dem Schicksal des Judentums, mit einem demagogischen, antijüdischen Vorwort seines akademischen Lehrers Ionescu veröffentlichte. Doch auch Sebastian bezeugt die tiefe Wirkung Ionescus als Persönlichkeit: „Ich bedauere die jungen Menschen, die nicht zur rechten Zeit im Leben einen solchen Mann getroffen haben, an den sie glauben können, einen, der sie begeistert – bis zur Lebensänderung." Ionescu war, so Sebastian, der „Bewußtseinsführer" der jungen Generation.

Patrice Bollon: *Cioran – Der Ketzer*, Frankfurt a.M. 2006.

Mihail Sebastian: *Seit zweitausend Jahren*, Paderborn 1997.

In den dreißiger Jahren nahm die Ideologisierung der rumänischen Gesellschaft rapide zu, neue politische Bewegungen wie die Legionärsbewegung gewannen rasch an Bedeutung. Nae Ionescu wurde zu einem Antisemiten und erkannte in den dreißiger Jahren die Autorität des Führers der Legionärsbewegung, der Eisernen Garde, Corneliu Zelea Codreanu, unbedingt an. 1940, noch zwei Jahre nach der Hinrichtung beziehungsweise Ermordung Codreanus, hielt Cioran eine Radioansprache über ihn, die als „Das innere Profil des Hauptmanns" gedruckt wurde und dessen politische Leistung aus nationalistischer Sicht lobt: „Vor Codreanu war Rumänien eine bevölkerte Sahara."

Mihail Sebastian: *„Voller Entsetzen, aber nicht verzweifelt". Tagebücher 1935–44*. Hg. von Edward Kanterian, Berlin 2005; Mircea Eliade: *Erinnerungen 1907–1937*, Frankfurt a.M. 1987.

Der Ideologisierungsprozeß der dreißiger Jahre, der dem Dramatiker Eugen Ionesco das Anschauungsmaterial für das Phänomen der „Rhinozisierung" bot (siehe *Die Nashörner*), ging auch an Cioran und Eliade nicht spurlos vorüber. Diese waren von dem völligen Bankrott der liberalen Moderne mit ihrer spirituellen Öde überzeugt und hatten Zweifel, ob eine einfache Rückkehr zur rumänischen Orthodoxie möglich war. Eliade schilderte die solcherart orientierungslose und „verlorene" Generation der rumänischen Zwischenkriegszeit in seinem Roman *Die Hooligans*, in dem Cioran, wie er schrieb, „die Offenbarung unserer Fäulnis, unseres uneingestandenen Scheiterns, unseres geheimen Schicksals" fand. Ciorans *Verklärung Rumäniens* war seinerseits ein Buch der nationalistischen Selbstverständigung: „Es ist niemand Nationalist, wenn er nicht unendlich darunter leidet, daß Rumänien nicht die historische Mission einer großen Kultur besitzt, daß ihm nicht der für die großen Nationen charakteristische kulturelle und politische Imperialismus eigen ist, ja der-

Mircea Eliade: *Die Hooligans*, Freiburg 1993.

jenige ist nicht Nationalist, der nicht fanatisch an die sprunghafte Verklärung unserer Geschichte glaubt."

Zugleich aber brachte er damit auch Gedanken zum Ausdruck, die weder mit einem traditionellen Nationalismus, noch mit der Hochschätzung des Bauerntums durch den Legionarismus in Einklang gebracht werden konnten. Ciorans Verzweiflung angesichts der Kulturlosigkeit Rumäniens spiegelt sich in einem Schlüsselsatz der *Verklärung Rumäniens*, der *in nuce* auch seinen Extremismus verstehen läßt: „Ich liebe die Geschichte Rumäniens mit einem großen Haß."

Eliade war wohl nicht nur unter dem Einfluß Nae Ionescus in die Richtung der Eisernen Garde gerückt, auch die begeisterten Berichte aus dem nationalsozialistischen Deutschland von Cioran, mit dem Eliade Anfang der dreißiger Jahre bekannt geworden war, dürften dazu beigetragen haben. So schrieb ihm Cioran zum Beispiel im November 1933 aus Berlin, er fühle sich dort sehr wohl und sei begeistert von der herrschenden politischen Ordnung. Daß der Überschwang, den Cioran empfand, sich in Sympathien mit einer rechtsorientierten Massenbewegung niederschlugen, war nicht zwingend; bewunderte doch der junge Cioran auch Lenin und den Bolschewismus.

In einem Brief vom Dezember 1937 an Eliade schreibt Cioran aus Paris, nur durch eine Revolution von rechts könne Rumänien auferstehen, die Eiserne Garde sei Rumäniens letzte Chance und die Zerstörung der Demokratie ein schöpferischer Akt. Eliade selbst preist zur gleichen Zeit die Legionärsbewegung und sieht das Ziel dieser Bewegung nicht nur in der Versöhnung des rumänischen Volkes mit Gott, sondern überhaupt in der Schaffung eines „neuen Menschen", der einer neuen europäischen Lebensweise entsprechen würde. Das religiöse Pathos der Erschaffung eines „neuen Menschen" zeigt den im Grunde unpolitischen Kern der Erneuerungsbestrebungen, zu deren Sprachrohr sich Eliade machte.

Florin Turcanu: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte*, Schnellroda 2006.

Was an Ciorans Werk ist typisch für seine Generation, was Ausdruck seiner höchst individuellen Weise zu denken und zu fühlen? Man wird kaum fehlgehen, wenn man in Ciorans französisch geschriebenen Werken auch einen Abschied von den rumänisch geschriebenen Gedanken erblickt, die dem Klima der dreißiger Jahre entstammen, also eine Abwendung von politischem Extremismus, ohne jedoch dem konsequenten Gedankenextremismus zu entsagen. Andererseits zeigen gerade die rumänischen Schriften, daß Cioran sich bereits als zweiundzwanzigjähriger Mann *Auf den Gipfeln der Verzweiflung* (1934) befand, also bereits das Thema seines Schreibens, *sein* Thema gefunden hatte. Von größter Bedeutung für Cioran wie für seine Generation war die Rezeption der Lebensphilosophie, von Schopenhauer, Nietzsche und Bergson bis zu Simmel, Spengler und Klages, den er während eines Studienaufenthaltes in Berlin selbst gehört hatte. Dazu kam das Existenzdenken eines Leo Schestow, der ihn von der Philosophie befreit habe. Ciorans Denken ist ein Denken wider Willen, das die Existenz des Bewußtseins beklagt und darunter leidet. Wenn es eine Formel für Ciorans Leben und Denken gibt, so lautet sie: „Bewußtsein als Verhängnis". Denn das Elend des Menschen bestehe eben darin, daß er zwar das Elende seiner Lage erkennen, jedoch nichts daran ändern könne: „*Der Geist ist die Frucht einer Krankheit des Lebens und der Mensch nur ein erkranktes Tier. Das Vorhandensein des Geistes ist eine Anomalie im Leben*". Der Geist ist es, der auch Cioran selbst keine Ruhe gelassen hat, seit er in jungen Jahren von der Schlaflosigkeit gepeinigt wurde, die ihn mehr als alles andere in die Radikalität seines Denkens hineingetrieben hatte. Wenn es der Schlaf ist, der das menschliche Dasein zu ertragen hilft, bedeutet dies umgekehrt, daß derjenige, der nicht zu schlafen vermag, für alle Tröstun-

Richard Reschika: *Bewußtsein als Verhängnis – E. M. Ciorans luzide Nachtgedanken,* in: *Philosophische Abenteurer*, Tübingen 2001.



Nae Ionescu und Mircea Eliade (1936)

gen der Religion oder Philosophie unerreichbar ist. Noch in einem seiner letzten Aphorismen-Bände steht ein Satz, der nahtlos an sein erstes Buch anschließt: „Das Bewußtsein ist mehr als ein Dorn, es ist der *Dolch* im Fleisch."

Ciorans späteres Denken mag man mit Armin Mohler als „postrevolutionär" bezeichnen; zweifellos enthält es nicht den geringsten Funken einer Hoffnung in bezug auf die politischen Dinge. Kein Optimismus über das Machbare oder zu Hoffende, bloß eine unbeirrbare geistige Selbstkasteiung, die sich dazu zwingt, die guten Seiten des Lebens nur mürrisch und widerwillig hinzunehmen, keinesfalls aber als Argument für irgendeine Weltbejahung zu akzeptieren. Ciorans Denken bewegt sich in jenem Raum jenseits von Optimismus und Pessimismus, der nur den furchtlosesten Analytikern ihrer selbst zugänglich ist. Auch hier erstaunt, wie früh sich Cioran in seinem Denken von der quasi-anthropologischen Erkenntnis leiten ließ, „daß das Elend eng mit dem menschlichen Dasein verquickt ist", weshalb er keiner Theorie und Lehre zustimmen könne, die eine Gesellschaftsreform predige: „Alle dünken mich gleichermaßen töricht." Cioran litt also von Anfang an bis zur Verzweiflung am Leiden des Menschen, und es machte diese Verzweiflung nicht kleiner, daß er als *animal rationale* noch über dieses Elend nachzudenken gezwungen war. Angesichts des Elends der Menschen empfindet Cioran tiefe Scham selbst noch wegen der Existenz der Musik, die er in seinem *Buch der Täuschungen*, jedenfalls was Bach und Mozart betrifft, als Heilmittel gegen die Verzweiflung ansah, als vielleicht einzigen Gottesbeweis. Aber auch die Musik ist notwendig mit dem Leiden des Menschen verknüpft: „Die Unmöglichkeit, das Unendliche vom Tod zu scheiden, den Tod von der Musik und die Musik von der Melancholie! ...", so ruft er aus. Die Existenz des Menschen wird als Leiden schlechthin bestimmt, weshalb schon das bloße Faktum der Geburt Anlaß genug für die tiefste Verzweiflung ist. Weil der Leidenscharakter des Daseins unaufhebbar ist, gibt es auch keine Gerechtigkeit: „*Das Wesen des sozialen Lebens ist Ungerechtigkeit*. Und wie kann man dann noch einer sozialen oder politischen Doktrin anhängen?" Das Wesen des Menschen ist Melancholie, diese ist die unaufhebbare Grenze für alle Versuche, die Lage des Menschen zu verbessern: „Wenn der Glauben, die Politik oder die Bestialität die Verzweiflung in Angriff nehmen, läßt doch alles die Melancholie bestehen: sie hört erst mit dem Pulsieren unseres Blutes auf."



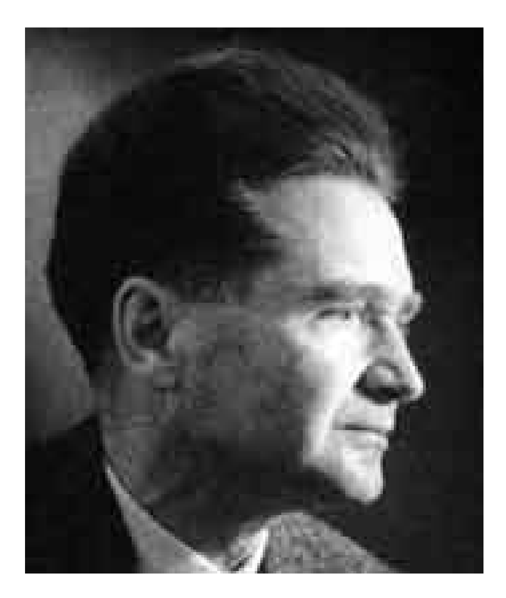
Léon Frédéric: Le Torrent

Armin Mohler: *Cioran – der postrevolutionäre Denker*, in: *Criticón 95* (Mai/Juni 1986).

Gegen dieses Elend kultiviert Cioran nun aber nicht quietistische Gleichgültigkeit, sondern eine Art metaphysische Rebellion, einen „ewigen Aufruhr" gegen die Struktur der Welt, was Cioran aphoristisch auf den Punkt bringt: „Die Schöpfung war der erste Sabotageakt." Die Welt verdient daher Cioran zufolge nicht erkannt zu werden – was allerdings paradoxerweise ihre Erkenntnis schon voraussetzt. Gegenüber einer solchen Wirklichkeit muß Cioran die stoische Gleichgültigkeit der Weisen, die dem Leiden gegenüber unempfindlich ist, als Ausdruck innerer Leere erscheinen. Ciorans Distanz zur Philosophie könnte nicht deutlicher markiert werden: „Ich will lieber von einer innerlichen Feuersbrunst verschlungen werden als an der Leere und Resignation des Weisen verrecken." Im Grunde stehen dem Menschen nur zwei Einstellungen zum Leben zur Verfügung: einerseits die Naivität, die aus organischer Liebe zur Welt Harmonie und Schönheit in ihr findet, andererseits der Heroismus. Wer aber diese Alternative als solche erkennt, kann bereits nicht mehr naiv sein, also bleibt ihm nur der Heroismus, die Flucht in das Heldentum: „Die heldenhafte Haltung ist Vorrecht und Fluch der vom Leben Abgefallenen, der vom Sein Entbundenen und zu jeder Befriedigung oder Seligkeit Unfä-

Silvana Lindner: *Mystik des Nihilismus? Auseinandersetzung mit Emil Ciorans Werk aus systematisch-theologischer Perspektive orthodoxer Prägung*, Frankfurt a.M. 2006.

Keith Hitchins: *Rumania 1866–1947*, Oxford 1994.



Cioran, etwa 1970

higen.“ Es war aber wohl auch eben diese Bejahung des Heroismus, die ihn Anfang der dreißiger Jahre zu einem positiven Urteil über den Nationalsozialismus kommen ließ: „Jede Revolution ist heroisch, wobei ich darunter die ganze Spannweite des Heroismus verstehe, der mit der Brutalität beginnt und im Opfer endet.“

Ciorans Anti-Theismus, dem Kampf gegen Gott, dem Ringen um ein Verständnis des abwesenden, nicht zu den Menschen sprechenden Gottes, der Anklage gegen die Schöpfung steht bei Cioran indes die ebenso frühe Neigung zur Mystik (*Von Tränen und Heiligen*) gegenüber oder zur Seite. Denn die mystische Ekstase *wäre* das einzige, was den zersetzenden „Verheerungen der Klarsicht“, dem Nichts, entgegengesetzt werden könnte, etwas, das aber auch Cioran selbst nicht möglich war.

Ciorans Denken ist von einer Art, die es frivol erscheinen läßt, es zusammenfassend im Lexikonstil auf den Punkt zu bringen. Es ist eine Feindschaft gegen alle Systeme, gegen die Theologie ebenso wie die Philosophie. Der Aphoristiker Cioran zeigt durch die Klarheit seiner Sätze, durch den Willen zum Stil, zur ästhetischen Durcharbeitung seines Denkmaterials, daß selbst seine Gleichgültigkeit, sein Welt- und Menschenekel ihre Grenzen haben. Denn warum sollte man sich anstrengen, Stil zu haben, wenn doch alles Nichts ist? Skepsis ist das formgebende Prinzip der Cioranschen Existenz, jene Therapie, die nicht rechtzeitig kommt: „Die Skepsis“, so heißt es nach dem Weltkrieg in den *Syllogismen der Bitterkeit*, „breitet zu spät ihre Segnungen über uns aus, über unsere von Überzeugungen verwüsteten Gesichter, über unsere hyänenhaften Idealistengesichter.“ Überzeugungen, zu denen Cioran auch den fanatischen Nationalismus seiner Jugendjahre rechnete.

E. M. Cioran: *Cafard. Originaltonaufnahmen 1974–1990*, hg. von Thomas Knöfel und Klaus Sander, Nachwort von Peter Sloterdijk, Köln 1998.

Die Skepsis ist ein Lebensprogramm, nicht bloße Denkmethode (wie bei Descartes), die ausgedient haben wird, wenn man festen Boden unter den Füßen gewonnen hat. Der politische Mehrwert dieser Skepsis ist indes nicht allzu hoch zu veranschlagen, weil die Skepsis geradewegs zum nichtpolitischen Denken führt. Skeptiker sind Einzelne, keine Gruppenmenschen, denn „wer im Namen anderer spricht, ist notwendig ein Betrüger. Politiker, Reformer, alle jene, die von einer kollektiven Sache sprechen, sind nur Scharlatane“. Ciorans Ablehnung jeglicher positiven politischen Ziele ist zweifellos das Resultat seiner Reflexion auf das eigene Verhalten, das dem älteren Cioran schier unbegreiflich erschien. Diese Erfahrung machte ihm ein großes Nein zur Verpflichtung: „Die Betrüger fliehen, niemals irgendein *Ja* aussprechen.“

Ciorans rumänische Jahre bilden das Substrat, auf dem sein ganzes späteres Denken aufbaut – auch und gerade in der von ihm abgelehnten Zeit seiner Sympathie und seines Engagement für den Legionarismus. Die Geschichte seines Denkens läßt sich nicht schreiben ohne die Geschichte seiner Zeitgenossen, heißen sie nun Mircea Eliade, Constantin Noica, Nae Ionescu. Die gemeinsame Sympathie für den rumänischen Faschismus sollte jedoch nicht verdecken, daß die rumänischen Denker und Schriftsteller jener Jahre von Anfang an auch eigenständige Köpfe waren, die bei den von der Zeit diktierten Ideen nicht stehenbleiben konnten. Gleichwohl zeigen sich Denkmotive, die bereits in den ersten Texten eines Cioran klar und deutlich zutage treten, bis in die späten Werke hinein. Der gedankliche Extremismus findet aber seinen Ausdruck nicht mehr in politisch radikalen Projekten oder Utopien einer Erneuerung Rumäniens; vielmehr setzt sich die Integration der Skepsis in die Philosopheme der rumänischen Zwischenkriegszeit in eine Utopie- und Ideologiekritik um, die gerade deshalb von so durchschlagender Eindringlichkeit ist, weil sie weiß, wovon sie spricht, weil sie das eigene Erleben zur Grundlage der theoretischen Erkenntnis macht. In *Geschichte und Utopie* schreibt Cioran: „Wenn die Stunde einer Ideologie schlägt, wirkt alles, sogar ihre Feinde, an ihrem Erfolg mit; weder Polemik noch Polizei können ihre Ausbreitung verhindern oder ihre Triumphe verzögern“ – doch irgendwann finde jede Ideologie eine Form, die über den idealen Inhalt triumphiert, und alle Heilserwartungen verdampfen.

Bibliographie (Auswahl):

Auf den Gipfeln der Verzweiflung (1934, dt. 1989)

Gedankendämmerung (1940, dt. 1993)

Lehre vom Zerfall (1949, dt. 1953)

Syllogismen der Bitterkeit (1952, dt. 1969)

Geschichte und Utopie (1960, dt. 1965)

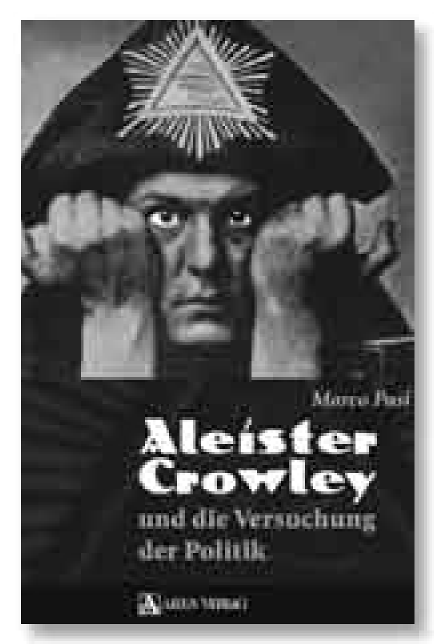
Über das reaktionäre Denken (1957, dt. 1980)

Die verfehlte Schöpfung (1969, dt. 1973)

Vom Nachteil, geboren zu sein (1973, dt. 1977)

Cahiers 1957–1972 (1997, dt. 2001)

POLITIK UND ZEITGESCHICHTE



ISBN 978-3-902475-14-5
Marco Pasi
ALEISTER CROWLEY UND DIE VERSUCHUNG DER POLITIK
335 Seiten, zahlreiche S/W-Abbildungen, Hardcover
Aus dem Italienischen von Ferdinand Leopold
€ 24,90 / sfr 43,70

Aleister Crowley (1875–1947) war einer der bekanntesten Magier und Okkultisten des 20. Jahrhunderts. Sein Einfluß reicht heute bis in die verschiedensten Zweige von Esoterik und New Age. Weitgehend unbekannt waren bislang aber die politischen Kontakte und Aktivitäten Crowleys im Ersten und Zweiten Weltkrieg sowie während seiner Zeit im faschistischen Italien, die einen neuen, überraschenden Blick auf seine Person ermöglichen.



ISBN 978-3-902475-32-9
Werner Bräuninger
„ICH WOLLTE NICHT DANEBEN STEHEN ...“ Lebensentwürfe von Alfred Baeumler bis Ernst Jünger Essays
352 Seiten, ca. 40 Fotos, Hardcover
€ 19,90 / sfr 34,90

So gut auch die Zeit des Dritten Reiches erforscht ist, so wenig bekannt ist die Mentalitätsgeschichte dieser Zeit, insbesondere, was die Motive und geistigen Hintergründe jener konservativen und rechten Intellektuellen betrifft, die nur zu oft zwischen Hingabe, innerer Emigration und offenem Widerstand schwankten. 14 Essays über Vertreter der „Inneren Emigration“, NS-Dissidenten und Bruchlinien jener Zeit.



ISBN 978-3-902475-30-5
Ulrich March
KLEINE GESCHICHTE DEUTSCHER LÄNDER Regionen, Staaten, Bundesländer
296 Seiten, S/W-Abbildungen, Hardcover
€ 19,90 / sfr 34,90

Kein anderes europäisches Land weist im Verhältnis zu seiner Größe eine solche regionale Vielfalt auf wie Deutschland. Das Spannungsverhältnis zwischen kaiserlicher Reichsidee und Beharren auf regionaler Eigenständigkeit führte zu einer Herausbildung unterschiedlichster Herrschaftsstrukturen. Große Fürstentümer standen kleinsten adeligen Territorien und den Besitztümern der Reichsritterschaft gegenüber, Fürstbistümer den freien Reichsstädten. Zuletzt hat es im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation nicht weniger als 1.789 eigenständige Territorien gegeben.



ISBN 978-3-902475-25-1
Michael Ellenbogen
GIGANTISCHE VISIONEN Architektur und Hochtechnologie im Nationalsozialismus
263 Seiten, 170 S/W-Abbildungen, Hardcover
€ 19,90 / sfr 34,90

So gigantisch die vom Dritten Reich verwirklichten oder geplanten Bauprojekte waren, so wenig kommt ihnen eine isolierte Stellung in der Architekturgeschichte zu – vergleicht man sie mit den Repräsentationsbauten der Stalin-Zeit, den beginnenden Hochhausprojekten in Amerika oder den Visionen eines Architekten wie Le Corbusier. Neben der Architektur werden waffentechnische Großprojekte behandelt, die nicht nur wegen ihres Gigantismus ins Auge fallen, sondern zum Teil auch wegen ihrer visionären Kühnheit.

Eliade und Werner Müller

von Karlheinz Weißmann

„Wenn man die Bibliographie von Dr. Werner Müller aufmerksam prüft, wird man verstehen, warum er nicht unter die gelehrtesten und schöpferischsten Religionshistoriker unserer Zeit aufgenommen wurde. Um es vorneweg zu sagen, er weiß zuviel und das in zu vielen Forschungsgebieten. Dazu kommt, daß er sich hauptsächlich für wichtige und bedeutende Probleme interessiert, und letztendlich schreibt er klar und prägnant und verfügt über eine seltene Gabe zur Synthese.“ Mit diesen Sätzen begann Mircea Eliade seine Würdigung Werner Müllers zu dessen 75. Geburtstag. Die Kernaussage hat bis heute nichts von ihrer Richtigkeit verloren. Mehr noch, die Aufmerksamkeit, die Müller zu Beginn der achtziger Jahre in gewissen Kreisen genoß, hat sich längst wieder verloren. Von seinem Tod am 8. März 1990 wurde in der Öffentlichkeit kaum Notiz genommen, seine Bücher finden sich nur noch in Antiquariaten.

Eliades Text erschien 1981 in der „Zeitschrift für Kraut und Rüben“: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*. Der Titel war selbstverständlich ein deutlicher, überdeutlicher Bezug auf die Achtundsechziger, zu deren Slogans auch dieser gehört hatte. Aber während Daniel Cohn-Bendits *Pflasterstrand* zu den Organen des linken *mainstreams* zählte, war *Unter dem Pflaster liegt der Strand* eher ein Jahrbuch, dem niemals der Sprung in die breitere Öffentlichkeit gelang, ein Sprachrohr derer, die die Jugendrevolte vor allem als Suche nach Authentizität verstanden hatten, für die Anarchismus und Drogenexperimente, befreite Sexualität und Hippiekommune, ökologischer Landbau und fernöstliche Spiritualität weniger mit Politik und nichts mit einer „zweiten Aufklärung“ zu tun hatten, mehr mit einem neuen, Lebenskonzept: selbstbestimmt, ganzheitlich, unvernünftig, natürlich. Paul Feyerabend gehörte deshalb zu den Hausheiligen ebenso wie Hans Peter Duerr, und in einem gewissen Sinn auch Eliade und Werner Müller.

Mircea Eliade: *Werner Müller und die „allgemeine Religionswissenschaft“*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 11 (1982).

Was sie alle verband, war die Wahrnehmung der Vernunft als „entfremdende“ (Michael Landmann), die prinzipielle Stellung gegen die Machbarkeitsillusionen der Nachkriegszeit, den technokratischen Geist, der alle Lager einte, und die Zukunftsfixierung des Denkens. Ansonsten wiesen die Interessenschwerpunkte, die weltanschaulichen Orientierungen und die Biographien denkbar große Unterschiede auf. Das galt selbstverständlich vor allem für die Älteren. Müller war am 22. Mai 1907 zur Welt gekommen, mit lebendigen Erinnerungen an die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, und in den großen Krisen der zwanziger, dreißiger und vierziger Jahre erwachsen geworden. Daß er bei den Jungen Gehör fand, manche ihn sogar als „Kultfigur“ der alternativen Szene bezeichneten, hing weniger mit seinen theoretischen Schriften, eher mit dem Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeiten – den Religionen der nordamerikanischen Indianer – zusammen. Seitdem er 1930 bei dem Bonner Theologen Carl Clemen mit einer Arbeit über *Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählungen* promoviert worden war, hatte ihn dieses Thema nicht mehr losgelassen. Nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichte er ein halbes Dutzend großer Monographien über verschiedene Aspekte indianischer Religion. Von ihm stammten auch die entsprechenden Abschnitte in dem Amerika-Band der bis heute unübertroffenen Reihe *Religionen der Menschheit* des Kohlhammer-Verlages, und in seinem letzten Buch *Amerika – die neue oder die alte Welt*? legte er eine Art Synthese seiner Forschungen vor.

Damit bezog er noch einmal eine dezidierte Außenseiterposition, weil er den direkten Zusammenhang der altamerikanischen und der eurasischen Zivilisationen in der Frühzeit des Menschen behauptete; eine Auffassung, die von der zünftigen Wissenschaft immer zurückgewiesen wurde, die aber neuerdings verstärkt Anerkennung findet, auf Grund genetischer Untersuchungen ebenso wie auf Grund archäologischer Funde, die eine bis in fernste Vergangenheit zurückreichende und langdauernde Beziehung der Kontinente über den Atlantik hinweg wahrscheinlicher werden lassen. Das besondere an der Argumentation Müllers war allerdings, daß er an das Vorhandensein einer „altarktischen“ Zivilisation glaubte, die durch nachdrängende Eskimos gezwungen wurde, nach Süden auszuweichen und sich dabei in zwei Flügel teilte: der eine bildete in der Folge die nordamerikanischen Indianerstämme, der andere die westeurasische Bevölkerung. Zwischen beiden gebe es über das Mesolithikum hinausreichende kulturelle und religiöse Gemeinsamkeiten, die so auffällig seien und sich so deutlich von den Merkmalen der osteurasischen Zivilisationen unterschieden, daß eine entsprechende Deutung naheliege.

Wie für Eliade das kosmische Christentum der rumänischen Bauern war für Müller die Religiosität der Indianer der Ausgangspunkt und Maßstab seiner Überlegungen. In seinem Essay *Indianische Welterfahrung* hat er diese Fixierung unter Hinweis auf eine Äußerung Stefan Georges erklärt: „Nietzsche kannte die Philosophen, ich kenne die Indianer“; das war natürlich nicht als Bekenntnis zu Karl May oder Wildwest-Romanen zu verstehen, sondern als Ausdruck dafür, daß der Dichter nach jenem „Urstoff“ des Denkens suchte, von dem die „Wilden“ noch wußten. Müllers Vorstellung war, daß dieser Urstoff vor allem in einer besonderen Fähigkeit gelegen habe, das kosmische Ganze zu erfassen, ein Verständnis vom notwendigen Gleichgewicht zwischen menschlichem Eingreifen und natürlichen Kräften zu entwickeln und das Göttliche in allen seinen Manifestationen zu begreifen. Das Archaische der indianischen Sprachen habe ihre „Sinnlichkeit und Wirklichkeitsfreude“ erhalten, die Möglichkeit, die „Unermeßlichkeit der Phänomene“ und den „unendlichen Wechsel der Situationen“ zu verstehen. Das erkläre auch, warum sie zur Abstraktion und Schematisierung kaum fähig seien, ein Manko, das Müller allerdings für einen Vorzug hielt. Denn seiner Auffassung nach waren die beiden Mauer und Gitter des „europäischen Denkgefängnisses“, aus dem es kein Entkommen mehr gebe, sondern nur elende Haft im Beschränkten und Allgemeinen: „Die wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Zielvorstellungen verknüpfen sich zwanghaft mit einer emotionalen Verarmung ohnegleichen. … Der posthistorische Mensch bestimmt die Szene. Zwang und Nötigung stecken in seinem Wirken, und auch die Wissenschaft ist notwendig ein Kind seiner Rationalität. Die Abstreifung des Adjektivischen, der Rückzug auf die Begrifflichkeit gehört zu ihrem Wesen.“

Michael Landmann: *Entfremdende Vernunft*, Stuttgart 1975.

Werner Müller: *Die Wahrheit der fünf Sinne oder Weshalb wir Kants Grab entbehren können. Für Mircea Eliade,* in: Hans Peter Duerr (Hrsg.): *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt a.M. 1984.

Müller glaubte nicht an die Möglichkeit einer Massenflucht aus diesem Kerker. Der Europäer hatte sich schon zu lange – im Grunde seit dem Sieg von Sokrates und Platon über die ionische Naturphilosophie – an Reduktionen gewöhnt. Das war eine pessimistische Botschaft, die seine Anhänger sicher nicht hören wollten. Was sie interessierte, waren die Aussagen Müllers über die „Naturfrömmigkeit“ der Indianer, willkommen als Beitrag zu einem Weltbild, in dem die Vorstellung eine wichtige Rolle spielte, daß die traditionellen Gesellschaften, die Stämme und Clans, eine alte Weisheit bewahrten, an die man nicht nur denkend, sondern auch in der Lebenspraxis anknüpfen könne. Von der – fingierten – Rede des Häuptlings Seattle über die Hopi-Weisheiten auf *Greenpeace*-Propaganda, von den „Einweihungen“ Castanedas bis zum Bausatz für das „Medizinrad“, vom Spezialversand für alles, was mit Indianern zu tun hatte, bis zur Solidarität mit *Red Power* gab es in den siebziger und achtziger Jahren zahllose Elemente, die zu diesem Weltbild gehörten, das den roten Mann als totalen Gegenentwurf des weißen erscheinen ließ.

Werner Müller: *Das Welthaus,* in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.): *Im Bannkreis des Heiligen,* Herderbücherei Initiative, Bd 67, Freiburg i. Br. 1986.

Müller hat dieses Bemühen um praktische Anwendung seiner Erkenntnisse mit einer gewissen Skepsis beobachtet. Im westlichen Kulturkreis sah er überhaupt nur noch ein „archaisches Volk“ von Bedeutung: das jüdische. Entgegen einer weitverbreiteten Annahme glaubte Müller an die Unverfälschtheit der alttestamentlichen und nachbiblischen Tradition und daran, daß Israels Erwähltheitsanspruch nicht als radikaler Partikularismus zu werten sei, sondern als „Übernahme einer universalen Verantwortung“. Daß man ihm dafür keinen Dank gewußt habe, erschien Müller als deutliche Parallele zum Schicksal der indianischen Völker, deren Kultur und Religion von den weißen Eroberern so vollständig ausgelöscht wurde, daß kein noch so wohlwollender Versuch sie wiederzubeleben vermochte.

In dem Text *Indianische Welterfahrung* erwähnt Müller auch Ernst Jünger, der auf andere Weise versuchte, den Anfang der Sprache zurückzugewinnen, und mit dem er die Hochschätzung der Vision teilte, verstanden als Möglichkeit, in die „Hinterwelt“ vorzudringen. Ähnlich, aber doch mit einem anderen Akzent, erklärt sich auch Müllers Sympathie für Eliade. In einer Gegengabe zu dem eingangs zitierten Aufsatz von Eliade über Müller hat der letztgenannte über den erstgenannten zu dessen 75. Geburtstag geschrieben: „Eliade verkörpert inmitten der Verdunstung der konkreten Erscheinungen eine Umkehr, einen Wandel, einen Aufhalter. Er weiß um die Kluft zwischen Ur*phänomenen* und Ur*sachen*. Bilder sind es, die er in jeder Arbeit aufleuchten läßt, Epiphanien, Wirklichkeiten, sinnliche Tatsachen. Diese Tendenz verbindet ihn aufs engste mit der archaischen Menschheit, hier hat er gelernt.“

Grüne Indianerromantik, Mitte der siebziger Jahre

Das Verhältnis Müllers zu Jünger wie zu Eliade war vor allem durch seine Beiträge für die von beiden herausgegebene Zeitschrift *Antaios* intensiviert worden. Die Aufsätze, die Müller hier veröffentlichte, befaßten sich allerdings nicht nur mit Themen, die man der „Amerikanistik“ zuordnen müßte, sondern auch mit zwei anderen Aspekten, die für seine Arbeit immer eine wichtige Rolle spielten: Symbolik und Heiligkeit des Raumes. Wie Eliade führte er das Symbol auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück, als ein Etwas, das von dem, was es vertrat, nicht vollständig verschieden war, sondern das Anteil an ihm hatte. Die wechselseitige Durchdringung von Symbol und Symbolisiertem hatte ihn immer besonders fasziniert, und diese Sichtweise bestimmte auch seine Auffassung des heiligen Raumes – im Haus, dem heiligen Ort, dem Tempel –, dessen Festlegung der Mensch ursprünglich symbolisch verstand, so daß die Beziehungen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos sinnbildlich wurden und die mythische Weltauffassung es erlaubte, nicht nur eine unendliche Menge von Beziehungen zwischen dem Großen und dem Kleinen zu erfassen, sondern auch durch Zugriff auf das Kleine das Große zu beeinflussen.

In der 1961 veröffentlichten Monographie *Die heilige Stadt* hat Müller diese Vorstellung systematisch entfaltet. Dabei wies er auf alte Überlieferungen hin, in denen die Abgrenzung von Sakralem und Profanem einem göttlichen Schöpfungsakt entsprach – etwa bei

der Furche, die Romulus mit dem Pflug zog, die Remus nicht ernst nahm, woraufhin er für seinen Frevel getötet wurde –, behandelte die Bauweise von Hütten oder Siedlungen indianischer oder afrikanischer Völker, in deren Anlage sich das Ganze der göttlichen Ordnung spiegelte oder die Grundrisse indischer beziehungsweise chinesischer Städte, die der „Quadratur" der Welt-Viertel entsprachen. *Die heilige Stadt* ist auch die einzige Arbeit Müllers mit einer umfassenderen theoretischen Begründung. Ansonsten fehlen solche Erwägungen weitgehend. Ein Grund dafür war Müllers Aversion gegen jede abgezogene Begrifflichkeit, oder das, was seine Gegner als „Irrationalismus" bezeichneten.

Müller hat diesen Vorwurf immer mit Genugtuung aufgenommen. Der zitierte Aufsatz für Eliade trug den bezeichnenden Titel „Die Wahrheit der fünf Sinne oder Weshalb wir Kants Grab entbehren können". Hier, wie auch sonst kritisierte er, daß der abendländische Rationalismus zwar die Weltbemächtigung in einer Weise gefördert habe, die lange unvorstellbar war, aber gleichzeitig zu einer „gedanklichen Verdampfung führte": „die laute, bunte, warme Welt zerfließt ins Nichts". Müller war ein bekennender Gegen-Aufklärer, ein Romantiker, der die Wahrheit des Gefühls verteidigte, der davon ausging, daß kein „Fortschritt" von der archaischen zur modernen Geistigkeit führe und daß der Mythos wahrer sei als das, was die Auswertung von Quellen und Überresten ergebe. Sein Pessimismus war radikaler als der Eliades, und vieles in seiner Argumentation erinnert an die Klassiker dieser Denktradition in Deutschland – von Hamann über Bachofen bis zu Klages – aber die Menge der Verweise blieb doch gering.

Das hängt auch damit zusammen, daß Müller wie Eliade einen Teil seiner Biographie verschleiert hat. Er verwies zwar auf die Herkunft aus einem Pfarrhaus in der rheinischen Diaspora, auf das Studium der Evangelischen Religionslehre, Geschichte, Geographie und Religionswissenschaft, auch auf die wachsende Aversion gegen „protestantische Geisteskahlheit", die Staatsexamen und Übertritt in den Bibliotheksdienst als „unbeachtete Ecke", aber dann fehlte jedes Stichwort zu seinem Lebensweg zwischen 1933 und 1954. Das Hauptmotiv dafür war, daß Müller durch seine Mitgliedschaft in der SS und deren Wissenschaftsorganisation „Ahnenerbe" nach dem Ende des Krieges daran gehindert wurde, eine akademische Laufbahn fortzusetzen, und später versuchte, diesen Teil seines Lebenslaufs zu verschweigen oder ganz in den Hintergrund treten zu lassen. Verständlich erscheint das insofern, als er kaum Aussicht darauf gehabt hätte, Gehör für seine Motive zu finden.

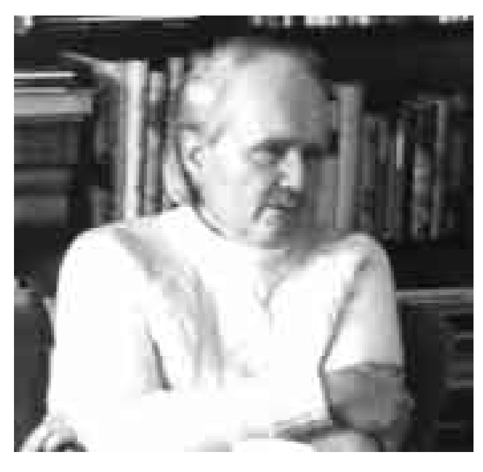
Rentierjäger der Eiszeit auf der Wanderung

Müller war wie viele andere und eher aus Opportunitätserwägungen im Frühjahr 1933 in die NSDAP eingetreten und hatte bald darauf begonnen, für das „Ahnenerbe" Gelegenheitsarbeiten anzufertigen, die sich mit bestimmten Aspekten der germanischen Religionsgeschichte beschäftigten. 1938 erschien in dessen Schriftenreihe die Monographie *Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen*, in der schon einiges von dem vorweggenommen war, was später in *Die heilige Stadt* weiter ausgeführt werden sollte. Die von ihm angestrebte Festanstellung erhielt Müller aber nicht, nur pro forma übergab man ihm die Leitung der „Lehr- und Forschungsstätte für Ortung und Landschaftssinnbilder". Immerhin durfte er auf die Unterstützung des Ahnenerbes rechnen, als es ihm gelang, 1942 an der Universität Straßburg seine Habilitation – wieder zur indianischen Religionsgeschichte – abzuschließen und 1944 die Ernennung zum Dozenten zu erreichen. Praktische Folgen hatte das aber nicht mehr, da die Hochschule wegen der anrückenden alliierten Truppen den Lehrbetrieb einstellen mußte.

Werner Müller: *Mein Leben*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 11 (1982).

Nach kurzem Militärdienst und amerikanischer Kriegsgefangenschaft ließ sich Müller in Tübingen nieder und trat dort später wieder in den Bibliotheksdienst ein. Sein Schicksal glich in vielem dem anderer junger Dozenten der „Reichsuniversität" Straßburg, die ihre Karriere in der Kriegszeit der Annahme besonderer ideologischer Zuverlässigkeit ver-

Berthold Riese: Artikel *„Müller, Werner"*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd 18.



Müller, Ende der siebziger Jahre

dankten und die dafür nach 1945 mit dem Ausschluß von jeder akademischen Laufbahn bezahlten. Zu dieser Gruppe darf man neben dem Historiker Ernst Anrich auch den Religionswissenschaftler Otto Huth rechnen, einen engen Freund Müllers. Beide waren in ihrer Vorstellungsweise von Ludwig Klages beeinflußt, auch wenn es unter dem NS-Regime nicht geraten schien, das hervorzuheben, und folgten ähnlichen geistigen Interessen. Huth hatte sich dem Ahnenerbe noch stärker verbunden, hatte sich politisch eindeutiger festgelegt und war Müller in bezug auf die Karriere deutlich voraus. Das alles ist für unseren Zusammenhang nicht so wichtig wie die gemeinsame Weltanschauung, eine Archaiophilie, für die sie im Ahnenerbe Unterstützung erhofften, obwohl sie im Kern unpolitisch war.

Man könnte mit Eliade von „Sehnsucht nach dem Ursprung“ sprechen, und Müller hat seinerseits immer die Übereinstimmung mit Eliades antihistorischer, zyklischer Auffassung aus einer gemeinsamen geistigen Orientierung betont. Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen und auf die intellektuelle Konstellation hinweisen, in der sich Eliade und Müller als Männer des gleichen Geburtsjahrgangs befanden, trotz der Verschiedenheit des nationalen und kulturellen Hintergrunds, der Biographie im engeren Sinn und der geistigen Entwicklung, der sie folgten. Diese intellektuelle Konstellation war bestimmt von den großen Erschütterungen eines Weltbildes, das von der Aufklärung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fast unbestritten gegolten hatte: eurozentrisch, positivistisch, optimistisch. Dessen Infragestellung durch die Entdeckung der außereuropäischen Welt, die Philosophie Nietzsches und die Wirkungen des Ersten Weltkriegs führte bei den meisten ihrer Zeitgenossen zur Flucht in politische Ideologien, die den Ausweg nach vorn suchten, während Eliade und Müller den Ausweg zurück suchten. Eindrucksvoll hat Müller beschrieben, wie während seiner Studienjahre allmählich das Bewußtsein wuchs, daß es nicht nur jenseits des Abendlands Kultur und Religion gegeben habe, sondern auch, daß – gegen allen Entwicklungsglauben – an den Anfängen, im „Primitiven“, eine Spiritualität aufgewiesen werden konnte, die man dort niemals vermutet hatte.

Die Faszination durch die – wirkliche oder vermeintliche – Reinheit des Anfangs führte dazu, daß diese Männer es viel ernster meinten, als alle Erfinder und Nutzer von Abstammungsmythen. Das minderte ihre Brauchbarkeit für den Weltbürgerkrieg entscheidend, wenngleich sie zeitweise glauben konnten, daß sie ihre Vorstellungen mit politischer Hilfe der Verwirklichung näher bringen würden. Diese besondere Art des Irrtums war verbreiteter, als man annehmen möchte. Neben Müller, Huth und Eliade könnte man in der Religionswissenschaft und den benachbarten Disziplinen noch andere Beispiele nennen, die Deutschen Franz Altheim und Otto Höfler ebenso wie den Franzosen Georges Dumézil oder den Amerikaner Joseph Campbell; C. G. Jung ist der Versuchung vielleicht nur wegen seiner schweizerischen Herkunft leichter entgangen, Jakob Wilhelm Hauer ihr wegen der deutschen vollständiger erlegen.

Wenn es möglich wäre, die Biographien der genannten vergleichend zu untersuchen, ohne sie zu skandalisieren, käme man wahrscheinlich zu dem Ergebnis, daß sie alle in einer gewissen – ihnen besonders naheliegenden – Naivität glaubten, die reaktionären, faschistischen, nationalsozialistischen Bewegungen umleiten zu können, sie Kraft ihrer Kenntnis von der Macht des Ursprungs dazu zu zwingen, mythische Bilder nicht unter dem Aspekt der Mobilisierungskraft zu betrachten, sondern als absolute Bezugspunkte. Ihren Irrtum haben sie alle eingesehen, wenn auch auf verschiedene Weisen verarbeitet. Die Grundüberzeugung ist dabei nicht verlorengegangen. Die Sympathie, die Müller ebenso wie Eliade in ihren späteren Lebensphasen für politisch ganz anders orientierte Strömungen entdeckten, war auch keine Anbiederung – Eliade verblieb unter den Schirmherrn der „neurechten“ *Nouvelle Ecole*, Müller veröffentlichte weiter in konservativen Zeitschriften wie *Scheidewege* oder der *Herderbücherei Initiative* –, eher Hoffnung wider alle Hoffnung, daß es möglich sei, doch eine Grundlage für das zu schaffen, was Eliade den „neuen Humanismus“ genannt hat.

Bibliographie:

Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen, 1938.

Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern, *Studien zur Kulturkunde*, Bd 12, Wiesbaden 1954.

Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, *Studien zur Kulturkunde*, Bd 15, Wiesbaden 1955.

Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas, Berlin 1956.

Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel, Stuttgart 1961.

Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas, in: *Die Religionen des alten Amerika, Religionen der Menschheit*, Bd 7, Stuttgart 1961.

Glauben und Denken der Sioux. Zur Gestalt archaischer Weltbilder, Berlin 1970.

Terra Amata. Naturfrömmigkeit und Naturhaß im indianischen und europäischen Nordamerika, *Scheidewege* – Beiheft 2, Stuttgart 1975, dann als Monographie unter dem Haupttitel *Geliebte Erde* mit gleichbleibendem Untertitel, Stuttgart 1972 und 1985.

Indianische Welterfahrung, Stuttgart 1976 und 1992.

Neue Sonne – Neues Licht. Aufsätze zu Geschiche, Kultur und Sprache der Indianer Nordamerikas, hrsg. von Rolf Gehlen und Bernd Wolf, Berlin 1981.

Amerika – Die neue oder die alte Welt?, Berlin 1982.

Autoren dieses Heftes

PD Dr. Till Kinzel, 1968, studierte Geschichte, Anglistik und Philosophie, promoviert und habilitiert in Englischer und Amerikanischer Literaturwissenschaft, lehrt an der Universität Paderborn. Letzte Buchveröffentlichungen:
Die Tragödie und Komödie des amerikanischen Lebens. Eine Studie zu Zuckermans Amerika in Philip Roths Amerika-Trilogie, Heidelberg 2006
Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen, Schnellroda 2003

Ellen Kositza, 1973, studierte Germanistik und Geschichte, freie Publizistin. Verheiratet, sechs Kinder.

Götz Kubitschek, 1970, studierte Germanistik, Geographie und Philosophie. Verheiratet, sechs Kinder. Seit 2002 selbständiger Verleger (Edition Antaios).
Letzte Buchveröffentlichungen:
20 Jahre Junge Freiheit. Idee und Geschichte einer Zeitung, Schnellroda 2006
Raki am Igman. Texte und Reportagen aus dem Bosnien-Einsatz der Bundeswehr, Dresden 2001

Dr. Erik Lehnert, 1975, studierte Philosophie, Geschichte sowie Ur- und Frühgeschichte, promoviert in Philosophie. Verheiratet, drei Kinder.
Letzte Buchveröffentlichungen:
Die Existenz als Grenze des Wissens. Grundzüge einer Kritik der Philosophischen Anthropologie bei Karl Jaspers, Würzburg 2006
Gerhard Nebel. Wächter des Normativen, Schnellroda 2004

Dr. Alexander Pschera, 1964, studierte Germanistik, Philosophie und Musikwissenschaft in Heidelberg, promoviert in Germanistik. Verheiratet, drei Kinder.
Letzte Buchveröffentlichung:
Léon Bloy. Pilger des Absoluten, Schnellroda 2006

Mohammed Rassem, geb. 1922, gest. 2000, die Dissertation vermerkte „ägyptischer Nationalität und türkischer Familie“, Studium in München, Wien und Basel. Dort 1950 Promotion. Als „eigentlichen Lehrer“ bezeichnete er Otto Höfler. 1959 Habilitation in München, 1964 erhielt er den Lehrstuhl für Soziologie in Saarbrücken, 1968 den in Salzburg; wichtigste Buchveröffentlichungen:
Im Schatten der Apokalypse. Zur deutschen Lage, Graz 1984
Stiftung und Leistung, Mittenwald 1979
Die Volkstumswissenschaft und der Etatismus, Mittenwald 1979

Wolfgang Saur, 1959, studierte Germanistik, Neuere Geschichte und Soziologie in Marburg und Eichstätt, Kunst, Geschichte und Religionswissenschaft in Berlin. Lebt als freier Publizist in Berlin.

Dr. Martin Voelkel, 1951, studierte Religionspädagogik in Darmstadt und arbeitet als Geschäftsführer eines mittelständigen Unternehmes. Verheiratet, zwei Kinder.

Dr. Karlheinz Weißmann, 1959, Studium der Geschichte und Evangelischen Theologie, promoviert als Historiker. Verheiratet, ein Kind.
Letzte Buchveröffentlichungen:
Das Hakenkreuz. Symbol eines Jahrhunderts, Schnellroda 2006
Unsere Zeit kommt. Götz Kubitschek im Gespräch mit Karlheinz Weißmann, Schnellroda 2006
mit Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, 6., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Graz 2005

Heilige Tiefe und geistiger Überblick: die Zeitschrift Antaios (1959–1971)

von Alexander Pschera

Mircea Eliade und Ernst Jünger trafen sich erstmals 1957. Doch beinahe wären sie sich bereits fünfzehn Jahre zuvor, 1942, im Berliner Haus Carl Schmitts über den Weg gelaufen. Mircea Eliade hatte in Dahlem Station gemacht, um den Autor der *Politischen Romantik* und des *Begriffs des Politischen* kennenzulernen – Schriften, die Eliades eigenen politischen Weg begleiteten. Ihre Unterhaltung kreiste, wie Eliades Tagebuch zeigt, auch um das Thema maritimer Zivilisationen: Eliade lebte zu dieser Zeit in Lissabon, und Carl Schmitt schloß gerade die Arbeit an seinem Buch *Land und Meer* ab. Nur wenige Monate später, im November 1942, machte Ernst Jünger auf dem Weg an die Ostfront bei Carl Schmitt halt. Schmitt berichtete Jünger von seiner Bekanntschaft mit Eliade und gab ihm ein Exemplar der religionswissenschaftlichen Zeitschrift *Zalmoxis* zu lesen, die Eliade seit 1939 herausgab.

In seinem Tagebuch *Strahlungen* notiert Ernst Jünger am 15. November 1942 seine Lektüreeindrücke: „Lektüre der Zeitschrift *Zalmoxis*, die sich nach einem von Herodot erwähnten skythischen Herakles benennt. Ich las darin zwei Aufsätze, einen über die Bräuche, unter denen die Wurzel der Mandragora ausgegraben und verwendet wird, und einen zweiten über den *Symbolisme Aquatique*, der die Beziehungen zwischen dem Monde, den Frauen und dem Meer bespricht. Beide stammen von Mircea Eliade, dem Herausgeber, über den, sowie über seinen Meister René Guénon, Carl Schmitt mir Näheres berichtete. ... Der Plan, der sich in dieser Zeitschrift ausweist, ist vielversprechend; statt der logischen spinnt sich eine Bilderschrift in ihr an. Das macht den Eindruck von Kaviar, von Fischrogen. In jedem Satze steckt Fruchtbarkeit.“ Dies liest sich bereits wie eine *aesthetica in nuce* der Zeitschrift *Antaios*, die Jünger gemeinsam mit Eliade in den Jahren 1959 bis 1971 im Klett-Verlag herausgeben würde.

Ernst Jünger: *Strahlungen I* (*Kaukasische Aufzeichnungen*), Stuttgart 1949.

Was für ein Projekt war *Zalmoxis*? Zalmoxis ist ein thrakischer Gott, genauer: ein Gott der Geten in Thrakien. Man nimmt heute an, daß sein Charakter dem des Gottes Dionysos ähnelte, der auch thrakischen Ursprungs war. Seine Verehrer glaubten, nach ihrem Tod Unsterblichkeit bei Zalmoxis zu erlangen. Daher schickten sie alle vier Jahre einen Boten zu ihm, der durch Los gewählt wurde. Diesen Mann warfen sie über drei aufgerichteten Speerspitzen in die Luft. Starb der Bote, so nahm man an, Zalmoxis habe die Wünsche seiner Verehrer erhört. Blieb er am Leben, so deutete man dies als Zeichen dafür, daß er ein schlechtes Leben geführt habe und des Gottes nicht würdig sei. Indem Eliade seiner Zeitschrift den Namen *Zalmoxis* gab, setzte er einen nationalen Akzent. Denn Zalmoxis wirkte in der Antike auf dem Gebiet, das später Rumänien einnahm. In der Tat lag es in Eliades Absicht, mit *Zalmoxis* die rumänische Religionswissenschaft zu begründen. Die Zeitschrift verstand Eliade als ein „Engagement für die rumänische Kultur", „das sich auf europäischer Ebene auswirken" sollte. Sein Vorbild war der italienische Religionsforscher Raffaele Pettazoni. Wie Pettazoni in Italien, so plante auch Eliade, die Zeitschrift durch eine Buchedition, die den Titel „Bibliothek der Religionsforschung" tragen sollte, zu ergänzen. Nach Finanzierungsschwierigkeiten erschien die erste von insgesamt nur drei Nummern von *Zalmoxis* Anfang April 1939. Als Autoren für die Zeitschrift konnte Eliade namhafte Religionsforscher gewinnen, darunter Jean Przyluski, Carl Hentze und Ananda Coomaraswamy.

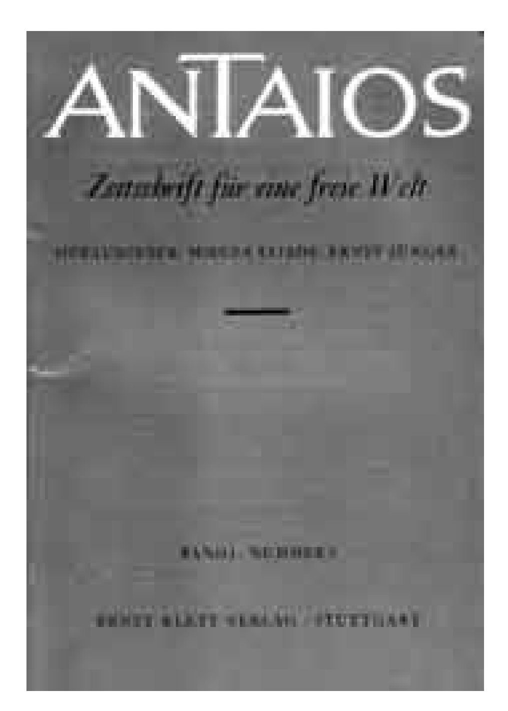
Eliade in einem Brief an Tudor Vianu, Februar 1939, zitiert nach: Florin Turcanu: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte*, Schnellroda 2006.

Ein Exemplar dieser Zeitschrift bekam Ernst Jünger also 1942 in die Hand und er begriff ihren Plan: „ … statt der logischen spinnt sich eine Bilderschrift in ihr an". Dies ist eine für Jünger typische Formulierung. Sie baut eine grundsätzliche Gegenüberstellung auf, deren begriffliche Antipoden „logische (Schrift)" und „Bilderschrift" allerdings sehr vage bleiben. Sie bleiben deshalb so vage, weil ihr Ziel- und Ruhepunkt das Bild des nächsten Satzes ist: „Das macht den Eindruck von Kaviar, von Fischrogen. In jedem Satz steckt Fruchtbarkeit". Wie so oft, verläßt sich Jünger nicht auf die Unterscheidungskriterien begrifflichen Denkens und Formulierens, sondern streift diese nur, um das, was er eigentlich sagen will, in einem Bild auszudrücken, auf dessen Erkenntniskraft er setzt. Er selbst restituiert hiermit auf der Stilebene die vorsprachliche, vorlogische „Bilderschrift", die er an den in *Zalmoxis* beschriebenen und analysierten Mythen bewundert. Was ihn an *Zalmoxis* fasziniert, ist das, was man die Rücküberschreitung des Logos hin zum Mythos, zum Präkognitiven, zum Bildhaften nennen könnte. Die Beiträge der Zeitschrift verfolgen nicht die Geschichte von Ideen, sondern die Geschichte von Mythen und Symbolen in einer Welt vor der Geschichte. Dahinter steht Eliades Denkansatz, von einer mythologischen Vision und einer ursprünglichen Symbolsprache auszugehen, die allen traditionellen Gesellschaften eigen sei. In *Zalmoxis* findet Jünger Anklänge an sein eigenes Denken, das auf der Suche ist nach der ursprünglichen Einheit der Erde.

Im Herbst 1952 las Eliade Jüngers Tagebücher und stieß dort auf das Lektürenotat zu *Zalmoxis*. Daraufhin sandte er Jünger ein Exemplar seines Buches *Ewige Bilder und Sinnbilder*, das eine Neufassung des *Zalmoxis*-Aufsatzes zur Symbolik der Muscheln (*Symbolisme Aquatique*) enthielt, den Jünger in den *Strahlungen* erwähnt. Jünger antwortet am 26. November 1952: Diese Zeitschrift „war der beste Versuch dieser Art, von dem ich bis heute Kenntnis habe. Ich würde die Möglichkeit begrüßen, daß Sie einverstanden wären, von neuem etwas Ähnliches in Angriff zu nehmen." Doch erst 1957 nahm dieses Vorhaben konkrete Gestalt an, nicht zuletzt auf Betreiben des Verlegers Ernst Klett, dessen Haus Ernst Jünger seine Werke ab den *Gläsernen Bienen* (1957) anvertraute, nachdem sich in den Jahren zuvor die Verlage Klett und Klostermann das Opus Jüngers teilen mußten.

Florin Turcanu: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte*, Schnellroda 2006.

Pläne für eine Zeitschrift existierten zwischen Ernst Klett und Jünger bereits seit Ende der vierziger Jahre. In den Jahren des Neuanfangs nach 1945 spielten Zeitschriften eine wichtige publizistische Rolle im politischen und geistigen Diskurs. Klett wollte mit einer eigenen Zeitschrift ein Zeichen setzen, die traditionsorientierten Kräften zusammenführen und eine Plattform für das konservative Denken schaffen. Neben der Zeitschrift dachte Ernst Klett auch an eine Konferenz, an der neben Ernst Jünger vor allem Martin Heidegger, Werner Heisenberg, Friedrich Georg



Die erste Ausgabe, Mai 1959

Jünger, Carl Schmitt, Hans Speidel und Gerhard Nebel teilnehmen sollten. Im Briefwechsel zwischen Gerhard Nebel und Ernst Jünger lassen sich zwischen Anfang und Mitte 1949 die Überlegungen zu Zeitschrift und „Konsilium“ *en détail* verfolgen – vor allem auch die ablehnende Haltung erst Heisenbergs, dann Heideggers, der im Plan für diese Zeitschrift, die *Pallas* heißen sollte, ein politisches Risiko witterte. Die Zeitschrift kam ebensowenig zustande wie das Gremium. Heisenberg, Heidegger und Friedrich Georg Jünger begegneten sich dann bei der Vortragsreihe *Die Künste im technischen Zeitalter* vom 16. bis 20. November 1953 im Audimax der TU München. Zum Plan der Zeitschrift faßt Ernst Jünger am 25. Juni 1949 an Nebel zusammen: „Ich halte es ... für notwendig, zum mindesten ein bis zwei Jahre zu warten und die Kräfte zu beobachten, die, wie ich hoffe, auftauchen.“

Ernst Jünger/Gerhard Nebel: Briefe 1938–1974, Stuttgart 2003.

Es dauerte dann jedoch etwas länger, bis sich die von Jünger beschworenen „Kräfte“ konsolidierten und zwischen Jünger und Klett erneut ein Zeitschriftenprojekt konkret wurde. Zu diesem stieß nun auch Eliade hinzu. Am 11. Dezember 1957 schreibt Jünger an Eliade: „Wenn Sie sich bei Gelegenheit überlegen, in welchem Umfang eine Zeitschrift wie *Zalmoxis* heute noch erscheinen könnte, werden Ihre Überlegungen gewiß nicht auf unfruchtbaren Boden fallen.“ Ein Jahr später kam es, vermittelt durch Ernst Klett, im italienischen Ascona zu einer erneuten Begegnung zwischen Jünger und Eliade. Jünger beschreibt sie in seinen vor wenigen Jahren erstmals veröffentlichten Reisenotizen *Sardinien* 1958: „Lugano, 22. Juli 1958 ... Fand im ‚Dante‘ ein Telegramm von Klett vor, in dem er mir Mircea Eliades Adresse mitteilte. Rief dort gleich an; es antwortete Frau Fröbe, die die Eranos-Tagungen zu veranstalten scheint. Verabredung auf einen Anruf morgen um neun Uhr ... Singen, 23. Juli 1958. Nachdem ich mich mit Eliade verabredet hatte, fuhr ich nach Ascona und besprach dort die ‚Antäus‘-Angelegenheit mit ihm. Fand ihn aufgeschlossen dafür ... Gespräch über *Zalmoxis*, Steinzeit, Huxleys Buch über Mescalin – wozu Eliade meinte, die Droge führe nicht auf den ‚Urgrund zurück‘ ... Gegen elf Uhr fuhr ich nach Lugano zurück, rief dort Klett an, der nicht erreichbar war, diktierte seiner Sekretärin einen Bericht über die Abmachungen mit Eliade.“

Aldous Huxley: *The Doors of Perception*, 1954.

Ernst Jünger: *Sämtliche Werke*, Bd XXII, Stuttgart 2003.

In diesen „Urgrund“ einzudringen, seinen Mythen und Symbolen interdisziplinär nachzuspüren, sollte die Aufgabe von *Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt* werden. Die erste Nummer der Zweimonatsschrift erschien im Sommer 1959. Unter der Schriftleitung von Philipp Wolff-Windegg, dessen Buch über das Königtum in diesen Jahren im Klett-Verlag erschien und in dem er im Rückgang auf Urbilder des sakralen Königtums eine Restitution der Reichsidee unternahm, entwickelte sich *Antaios* bald zu einem Sammelbecken konservativer Autoren. Unter anderem publizierte in Nummer 5 Julius Evola seinen ersten Aufsatz im Nachkriegsdeutschland (*Das Symbol, der Mythos und der irrationalistische Irrweg*).

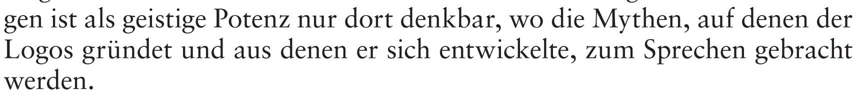
Philipp Wolff-Windegg: *Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums*, Stuttgart 1958.

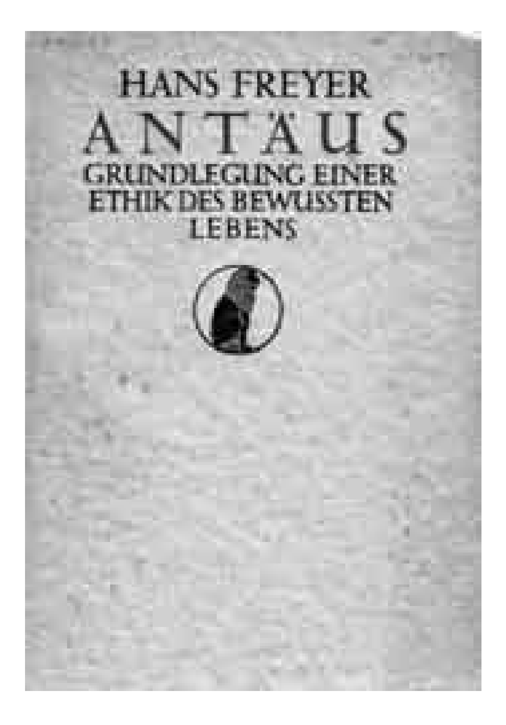
Wie eng die Zusammenarbeit zwischen Ernst Jünger und Mircea Eliade tatsächlich war, läßt sich schwer beurteilen. Die Aufnahme von Autoren wie Roger Caillois, Marcel Jouhandeau und Johann Georg Hamann verdankt sich natürlich dem Einfluß Jüngers, die zahlreichen ethnologischen und religionswissenschaftlichen Beiträge gehen sicherlich auf Eliades Vermittlung zurück. Allerdings ist anzunehmen, daß die Fäden bei Wolff-Windegg zusammenliefen und die beiden prominenten Autoren – der eine im oberschwäbischen Wilflingen, der andere an der Universität von Chicago – nicht wirklich intensiv an der Gestaltung der einzelnen Nummern arbeiteten.

Allerdings ließ es sich Jünger nicht nehmen, *Antaios* programmatisch sein Siegel aufzudrücken. In einem Verlagsprospekt erläutert Jünger das „Programm“ der Zeitschrift, und dieser Text ist Jünger pur. Zunächst: die Freiheit. Sie wird gleich im ersten Satz nicht ohne Pathos angerufen: „Die Zeitschrift, die wir herauszubringen beabsichtigen und der wir den Namen ANTAIOS geben, will der Freiheit in der Welt dienen.“ Und dann schreibt Jünger Sätze, die charakterisieren, welche Art der Freiheit er anspricht. Es

Ernst Jünger: *Sämtliche Werke*, Bd XIV, Stuttgart 2003.

ist keine politische Freiheit, die anzurufen vor dem Hintergrund des Kalten Krieges durchaus nachzuvollziehen wäre, sondern die Freiheit „als geistige Macht“: „Eine freie Welt kann nur eine geistige Welt sein. Die Freiheit wächst mit dem geistigen Überblick, mit der Gewinnung fester, erhöhter Standorte. Dort werden die Tatsachen erkannt und wiedererkannt, und damit wird es möglich, sie zu benennen, zu ordnen und in ihrem Gang zu bändigen. Dort und von dort aus nimmt auch die Sicherheit zu. Die Freiheit folgt nicht der Sicherheit, sie geht ihr als geistige Macht voraus.“ Freiheit erscheint als Einsicht in Notwendigkeiten, in Gesetzmäßigkeiten des Erdganges, als Befreiung von blinder Schicksalsverfallenheit. Und doch ist es nicht Freiheit durch Erkenntnis, die Jünger meint – auch wenn der Dreischritt von „Benennen – Ordnen – Bändigen“ in diese Richtung zu weisen scheint. Hier sei nochmals an den „Plan“ von *Zalmoxis* erinnert, der Jünger so beeindruckt hatte: „statt der logischen spinnt sich eine Bilderschrift in ihr an.“ Freiheit gründet also nicht auf den Abstraktionen, die das Erkennen des Menschen unseres Zeitalters leistet. Diese Abstraktionen schwächen die Mythen und Bilder der Vorzeit ab, indem sie diese ins Allgemeine überhöhen. Echte menschliche Freiheit dagegen ist als geistige Potenz nur dort denkbar, wo die Mythen, auf denen der Logos gründet und aus denen er sich entwickelte, zum Sprechen gebracht werden.





Jugendbewegte Normativität, 1922

Für diese Erdung, diese Verwurzelung des Denkens der Freiheit, findet Jünger als „heraldische Figur“ (Karl Korn) den Riesen Antaios. Es ist auch *seine* Freiheit, seine Unbesiegtheit, die der Untertitel anspricht: Antaios war ein Sohn des Meeresgottes Poseidon und Gaias, der Göttin der Erde, die die Römer Terra oder Telus nannten. Antaios, der in Libyen lebte und als der kräftigste und geschickteste Kämpfer der griechischen Sagenwelt galt, erhielt seine Kraft aus der Berührung mit seiner Mutter, der Erde. Fremde pflegte er zum Ringkampf aufzufordern. Wurde er zu Boden geworfen, so erneuerte sich seine Stärke durch den Kontakt mit der Erde. Die Schädel seiner Opfer verwendete er als Dachziegel für den Tempel seines Vaters. Herakles, der im Auftrag des Eurystheus in Libyen unterwegs war, um die Rinder des Geryon zu holen, begegnete dort dem Riesen. Antaois bewarf sich mit Sand und verdoppelte dadurch seine Kraft. Herakles bestrich sich nach griechischer Sitte mit Öl. Er besiegte den Riesen Antaios, indem er ihn von der Erde emporhob, so von der Erde trennte und seine Rippen zerdrückte. Antaios ist Symbol für eine Kraft, die, so Jünger im Programm der Zeitschrift, „stets erneut“ wird, „doch stets dieselbe“ bleibt – „einer der Widersprüche von Mannigfaltigkeit und Einheit, auf denen die Dauer in der Zeit beruht. Antaios berührt den gemeinsamen Grund, aus dem die Völker in ihrer Vielzahl als Brüder erwachsen sind.“

Karl Korn: *Rede zum Schillergedächtnispreis für Ernst Jünger*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 16.11.1974. Dort verweist Korn auch auf die Verwandtschaft des Antaios-Symbols mit Carl Schmitts „Nomos der Erde“.

Da ist er wieder, der „Urgrund“, der Urmythos, den Jünger und Eliade in Ascona besprachen und dem sowohl der Religionsforscher Eliade nachforschte wie der Dichter Jünger nachdichtete. Jünger deutete den Sieg des Herakles über Antaios als einen Sieg der Technik über die Urkräfte der Erde, als einen Schritt in die Unfreiheit und damit als einen Schritt der Menschheit weg von ihrer Kraftquelle, von ihrem Ursprung. Diese Deutung läßt sich aus der Interpretationsgeschichte des Antaios-Mythos ableiten, wendet diese jedoch in ihr Gegenteil. So erscheint bei Diodor die Unterwerfung des Antaios durch Herakles als ein Gleichnis für die Stiftung von Kultur, als die Kultivierung eines barbarischen Landstrichs – eine Darstellung, die auch vor dem Hintergrund der Besiedlung Nordafrikas durch griechische Siedler verstanden werden muß: „Nach dieser Großtat unterwarf er Libyen, das voll wilder Tiere war, sowie zahlreiche Wüstengebiete und kultivierte sie, so daß sich das gesamte Land mit Äckern und sonstigen Pflanzungen füllte, die Früchte hervorbringen; ... Überhaupt wurde Libyen, das wegen der Unzahl einheimischer wilder Tiere nicht bewohnbar war, von Herkules kultiviert und er erreichte damit, daß es an Wohlstand hinter keinem anderen Land zurückblieb“ (Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 17,4).



Der Vorläufer: Zalmoxis, 1938



Eliades Aufsätze zur rumänischen Mythologie erschienen 1982 erstmals auf deutsch

Auch Platon sieht im Sieg des Herakles über Antaios einen Fortschritt zu einem höheren Grad an Kultivierung. In den *Nomoi* stellt er das unsportliche, „ungriechische" Ringen des Antai-os dem korrekten Wettkampfverhalten des Herakles gegenüber, der ja die Olympischen Spiele begründete. Maßstab der ethischen Beurteilung des sportlichen Verhaltens ist die Rolle, die die Leibesübung als Vorbereitung für die Kriegsführung spielt: „Was sodann das Ringen anlangt, so sind die Kniffe, die Antaios oder Kerkyon in ihren Künsten aus nutzlosem Ehrgeiz erfunden haben ..., da sie für die kriegerische Begegnung nicht brauchbar sind, es nicht wert, mit Worten gepriesen zu werden; aber die Kunstgriffe, die vom Ringen in aufrechter Stellung herstammen, vom Herauswinden des Nakkens, der Arme und der Flanken, ... diese dürfen wir, da sie zu jedem Zweck brauchbar sind, nicht übergehen, ..." (Platon, *Nomoi*, 79, 5a–b).

Herakles begründete Geschichte, nach Platon sogar bürgerliche Geschichte. Er bereitete den Boden für eine geordnete Gesellschaft, die das Stadium der Wildnis und der Wildheit verläßt und sich Regelwerke und technische Vorschriften gibt. In Jüngers Perspektive ist jene uralte Überwindung des Riesen Antaios ein Gleichnis für die Abtrennung des Menschen von der Erde, ein Gleichnis für die fatale Inkraftsetzung der Autonomisierung des menschlichen Denkens und Handelns, das sich außerhalb des „Nomos der Erde" stellt. Dieses Denken und Handeln mündet, so Jünger, in die Technik und in unserer Zeit in eine Zuspitzung der technischen Allmacht, in die technische Perfektion (Friedrich Georg Jünger: *Die Perfektion der Technik*), die jede Erdung verloren hat. Auch dies charakterisiert die Zeitenschwelle, die Jünger in seinem Buch *An der Zeitmauer* beschrieben hat, das in jenen Jahren erschien (1959). Im *Antaios*-Programm heißt es hierzu: „Diese Berührung ist, als Symbol gesehen, stets die gleiche, und doch verschieden im zeitlichen Gewande, besonders in einer Wende, an der nicht nur die Erde vom menschlichen Bewußtsein auf eine neue Weise technisch, ökonomisch, politisch begriffen und umspannt wird, sondern in der auch geistig und physisch gewaltige Zurüstungen, sich von ihr abzulösen, im Gange sind." Hierin nun sieht Jünger die Aufgabe seines Denkens der Freiheit und mithin auch die Aufgabe der neuen Zeitschrift: „Aufgang und Untergang, Licht und Schatten" nicht zu trennen, sondern gemeinsam ins Auge zu fassen, eine, wie es hier etwas esoterisch heißt, „neue Einheit, Welteinheit", ein „kosmisches Bewußtsein ..., dem Erde als solche Heimat wird", zu begründen. Antaios, der Sohn der Erde, tritt an, dem Zuwachs an Macht und Raum, den die Welt der Technik eröffnet, „in der alten, heiligen Tiefe ein Gegengewicht" zu schaffen.

Jünger und Eliade nahmen mit Figur und Namen des Antaios die Gestalt des Zalmoxis wieder auf und formulierten ein anspruchsvolles Programm: *Antaios* soll „feste, erhöhte Standorte" begründen, und zwar „theologisch und philosophisch als auch durch das Kunstwerk, das geistige Heimat schafft. All diese Wege führen auf ein gemeinsames Plateau, auf dem die Disziplinen und Ideologien als Hilfsmittel erkannt werden. Man legt sie ab wie Krücken, die man an den Wänden der Heiligtümer sieht." Verwirklichung von Freiheit als Auflösung von Denkdisziplinen ist denn auch das erste, was einem bei kursorischer Sichtung der *Antaios*-Hefte ins Auge fällt. Allein die sechs ersten Ausgaben enthalten – unter anderem – Beiträge zur Musik im alten Griechenland, zu Goethe als Alchimisten, zur Symbolik Giorgiones, zur menschlichen Rechtsordnung, zu vorgeschichtlichen Fischgravierungen in Japan, zu Daphnis und Chloe, zum religiösen Element im Marxismus, zum Stiftungsgedanken, zu Symbol und Utopie der Staatsverfassung oder zum Pentagramm in Kroatien. Daneben stehen Texte von Eliade (*Der magische Flug*) sowie von Ernst (*Sgraffiti*, *Vierblätter*, *An der Zeitmauer*) und von Friedrich Georg Jünger (*Antaios*). Und noch im letzten, zwölften Jahrgang (1971) findet man diese Mischung aus entlegener Symbolforschung, heterodoxer Volkskunde, vergleichender Mythenbetrachtung und dichterischem Versuch: Neben anderen schreiben Gerhard Nebel über Amsterdam als Biberburg, der Märchenforscher Max Lüthi über Rumpelstilzchen und der Sinologe Jan

Ulenbrook über die Bedeutung der Nord-Süd-Richtung im alten China.

Nur am Rande sei bemerkt: 1971, im Jahr der Einstellung von *Antaios*, gründen Friedrich Georg Jünger und Max Himmelheber im Verlag von Vittorio Klostermann die *Scheidewege. Vierteljahresschrift für skeptisches Denken*, deren Schriftleiter der *Antaios*-Mitarbeiter Franz Vonessen wurde. Zwischen 1975 und 1982 erscheinen die *Scheidewege* dann im Verlag Ernst Klett. Es wäre eine interessante Aufgabe, genauer zu untersuchen, inwieweit die *Scheidewege* mit ihrem skeptischen, ökologischen Ansatz, der zunächst eindeutig konservativ fundiert war, den eigentümlichen Blick, den *Antaios* auf die Welt der Mythen und Symbole warf, fortsetzten und aktualisierten.

Die „Eigenart des Blickes“ (Jünger), der hier auf die Welt gerichtet wird, macht die Einheit der heterogenen *Antaios*-Beiträge aus. Dieser Blick erschließt sich bei der Lektüre der für sich betrachtet fraglos interessanten Zeitschriftenbeiträge nicht ohne weiteres, aber er wird erkennbar, wenn man abermals Jüngers Programm zu Rate zieht. Hier unterstreicht Jünger, daß das, was auf den ersten Blick als Willkür erscheint, begrenzt wird „durch die Worte Mythos und Symbol“. Auch dies ist zunächst wieder ein typisch Jüngerscher Begriffspfahl, der vor dem Leser unvermittelt in den Boden gerammt wird. Was Jünger hier meint, ist: In der Vielfalt der historischen, politischen, religiösen und ästhetischen Erscheinungen suchen die Beiträge von *Antaios* das immer Wiederkehrende, die „Macht, die die Geschichte gründet und, ... den Strom des Geschehens durchbricht“. Zum Symbol wird ein solcher Mythos, wenn er sich emblematisch konkretisiert. Die Erdberührung des Antaios ist ein solches Symbol. Diese Suche nach mythischen Komplexen und Konstanten, nach „Urmythen“, wenn man so will, ist nicht auf die Vergangenheit beschränkt, sondern greift auch auf Gegenwart und Zukunft aus. Dies ist eben die Eigenart des erhöhten Blicks, man könnte auch sagen: des distanzierten Betrachters. Wie ein roter Faden zieht sich diese Suche nach den Urmythen, die dem gemeinsamen Urgrund entsteigen, durch *Antaios*. Die Zeitschrift ist damit ein Zeichen der Sehnsucht nach einer ursprünglichen Einheit und zugleich, so zumindest die Hoffnung Jüngers und Eliades, Ankündigung einer neuen Welteinheit.

Negoi – Eine Wanderung

von Götz Kubitschek

In der Wandererhütte am Fuße des Negoi, in der Gaststube der Cabana, aß ich eine dicke Gemüsesuppe aus Kohl, Rüben, Lauch und Zwiebeln, versalzen auf Wunsch, gegen die Krämpfe in den Beinen. Das Gemüse für die Suppe hatte der Wirt neben Gasflaschen, Wein und ein paar neuen Ziegeln für die frischen Sturmschäden am Schleppdach seiner Hütte mit Maultieren aus dem Tal an die Baumgrenze geschafft, weil es auf den schmalen Pfaden gar nicht anders geht. Als die kleine Karawane um die Mittagszeit an mir vorbeizog, sah ich, wie der Wirt mit seinem *handy* eine Nachricht verschickte, als sei dies ganz normal, weit oben in den Südkarpaten.

Denselben schroffen Gegensatz hatte ich in der Nacht zuvor erlebt, als ich mein Tagesziel erreichte: ein kleines Kaff, in dem nicht eine Lampe brannte, durch das ich nur stolpern konnte, so finster war es dort. Als ich dann die Tür zur Kneipe öffnete, fiel blaues Licht heraus, an vier Flachbildschirmen wurde im Internet *gechattet*: vielleicht mit irgendwelchen jungen Leuten, die aus dem Kaff am Fuße des Negoi, dem Kaff, in dem nicht eine Lampe brannte, nach Kanada geflohen waren, nach Deutschland, Frankreich oder in die USA.

Tags darauf traf ich einen der *Chatter* wieder, als ich das Dorf verließ und den Pfad in die Höhe fand: Er trieb vor mir die Büffel der Gemeinde auf eine Weide. Er pfiff dabei ein Lied und schien am abendlichen Blick ins Internet, am sekundenschnellen Flug durch tausend virtuelle Räume nicht allzu lange zu verdauen. Gleich erkannte er mich wieder, und wir zogen ein Stück gemeinsam weiter. Dann lagerte er sich im Schatten einer Mauer und wünschte mir viel Glück auf meinem Weg. Als ich nach einer halben Stunde noch einmal zurückblickte, sah ich ihn noch immer an der Mauer sitzen, und ich sah auch die kleine Karawane, die der Wirt führte und die mich in zwei Stunden eingeholt haben würde.

Nun speiste ich also in der Berghütte meine Suppe. Nach der Mahlzeit setzte ich mich auf eine Bank ins Freie, um zu rauchen. Aus dem Schatten eines Baumes löste sich ein alter Mann und sprach mich an, auf Deutsch, akzentfrei.

Was ich hier machte, fragte er, warum ich hier sei und wie mir Rumänien gefalle. Und dann entschuldigte er sich und sagte, sein Name sei Mihail.

Was wollte ich in Rumänien? Wandern, in Ruhe wandern, überhaupt: Ruhe. Pferdekarren, Sensen und Brunnenwasser, das war der Rhythmus, den ich mir gefallen ließ für einen Gang nach Innen. Ich wollte ein wenig nach verlorenen Dingen suchen.

Mihail, mit dem ich gleich ein Bier trank, verstand, was ich meinte, er verstand es so gut, daß er mich, indem er es von seiner Warte aus deutete, regelrecht entlarvte.

Mihail erklärte mir, daß *meine* Heimat schnell, glatt, durchorganisiert sei, und daß ich mich aus Überdruß in die Rustikalität und in das einfache Leben *seiner* Heimat stürzte, in ein Leben also, das in Deutschland so nicht mehr zu finden war.

„Aber du begegnest“, erklärte mir Mihail, „meiner Heimat inmitten eines großen Freiraums, den ich nicht kenne, und den kein Rumäne kennt. Du trägst drei mittlere Monatslöhne mit dir herum. Das macht frei. Und du weißt, daß du dieses Land wieder verlassen wirst. Das macht geduldig. Eigentlich nimmst du ein Bad, ein, zwei Mal im Jahr ein großes Bad. Du läßt eure schnellen Städte und eure lauten Berufe zurück und badest dich gesund in unserer Ruhe oder Anspruchslosigkeit oder: Rückständigkeit. Dir wird selbst das Warten auf den Bus zur erlebenswerten Gegenwart, weil du auf diesen Bus nicht angewiesen bist.“

Ich mußte ja sagen zu allem, was Mihail mir erklärte. Ich mußte ihm eingestehen, daß alles, was ich für echt hielt, künstlich herbeigeführt war. Wenn ich in einem Dorf bei Hermannstadt die beiden letzten Deutschen besuchte, einen Bauern und seine Schwester, und den beiden half, eine Wiese mit der Sense zu mähen oder ein paar Klafter Holz zu spalten: selbst dann lebte ich genaugenommen auf Kosten der beiden alten Leute, die ja gar nicht anders konnten.

Denn hätten sie das Geld gehabt für einen Rumänen und seinen Traktor, für einen Zigeuner und seine Hackmaschine, dann wäre die Wiese nach einer Stunde gemäht, dann wäre das Holz nach einem Tag geklaftert gewesen.

Und ich? Ich hatte dieses Geld und kam nicht auf den Gedanken, es für die Alten einzusetzen; ich bot statt dessen meine Studentenarme und war stolz, als man mich lobte, weil ich Stunde um Stunde mit dem Beil Stücke eines Eichenstamms ofengerecht hackte. Der Moment selbst: Er war stets so echt. Aber es mußte alles nicht sein. Aus der Distanz betrachtet: ein Spiel, ein Luxus, sogar ein wenig Selbstgefälligkeit.

Ich war beschämt, und Mihail sah mir das an und lachte und sagte „Prost“, und ich – nachdem ich einen Schluck getrunken hatte – betonte, daß ich eben jetzt sehr viel gelernt hätte. Dann fragte ich Mihail, woher er so gut Deutsch könne.

„Als junger Mann“, erzählte Mihail, „habe ich ein ganzes Jahr in Heidelberg verbracht, bloß um an dem Versuch zu scheitern, auch nur ein einziges Gedicht von Hölderlin – ich halte ihn für magisch – nach Klang und Sinn und Rhythmus ins Rumänische zu übersetzen. *Andenken* und *Brod und Wein* und ganz zuletzt wars das vom *Blinden Sänger*, dazwischen viele andere, die Titel habe ich mir nicht behalten.“

Ich sah, daß er nach einer Zeile suchte, die er vor mir zitieren könnte. Das war so wunderlich, so wenig naheliegend nach den paar Minuten, die wir im kalten Abendwind, im Schatten der Cabana, verplaudert hatten.

Doch ihm fiel keine Zeile ein. So fragte er mich, ob ich denn mit *Andenken*, *Brod und Wein* und *Der blinde Sänger* etwas anzufangen wüßte. „Lang lieb ich dich schon“, antwortete ich, „möchte dich mir zur Lust Mutter nennen und Dir singen ein kunstlos Lied, du, der Vaterlandsstädte ländlichschönste so viel ich sah.“

„Heidelberg“, sagte Mihail lächelnd.

„Eben“, sagte ich.

Dann erzählte ich, daß ich vor meiner Mahlzeit, vor der versalzenen Gemüsesuppe, an ein Regal getreten sei: die Bibliothek der Baude, und daß allein der Umstand mich begeistert habe, in dieser Hütte, in der doch alles leicht marode, in der doch alles so zufällig, auf kurze Frist, auf Abbruch hin gebaut und eingerichtet scheine, sich eine Büchersammlung finde.

Ein Buchregal mit Hunderten von Büchern, darunter auch ganz neue Sachen, und schon der dritte oder vierte Band, den ich aus einem der Regale zog, verleitete mich dazu, die ganze Sammlung Buch für Buch zu überfliegen: Es waren deutsche Bücher und amerikanische, kein Kitsch, kein

Groschenheft, nur gut gebundenes, von Grass und Andersch, Hemingway und Updike, ohne Staub, gerade so, als würde ständig einer lesen. Was ich mich dann fragte, nachdem ich schon vor meiner Suppe saß, war, warum in keinem der Regale auch nur ein einziger Rumäne mit auch nur einem seiner Werke vertreten sei, noch nicht einmal das Dreigestirn, das nach dem Krieg im Ausland blieb: kein Eliade, kein Cioran und kein Ionesco.

„Und dieser Umstand ist", so sagte ich, „bezeichnend für ein Land, das – wie aus einem ungewollten Schlaf erwacht – nun alles von sich stößt, was man das Eigne nennen kann, und alles ausprobiert, was aus der Welt der Freiheit stammt."

Mihail nickte.

„Vielleicht jedoch", schloß ich mit einem Lachen, „steckt in diesem Beispiel gar kein höherer Sinn, sondern bloß ein lustiger Zufall: Vielleicht nämlich hat der Wirt von einem Siebenbürger Sachsen, der das Land verließ, den ganzen Bücherschrank geschenkt bekommen und ihn nun dort, wo hin und wieder deutsche Wanderer vor einer Suppe säßen, zu deren Überraschung aufgestellt.

Mihail lachte nicht mit, er nickte nur und sagte, daß auch ein lustiger Zufall kein Zufall sei. Wer ein Zeichen für einen Zufall halte, lasse sich täuschen. Während ich darüber nachdachte, ob dieser Satz stimmen konnte, sah ich dicht unter dem Kamm ein Geröllfeld, das sich in eine Schafherde verwandelte: Ein paar Tiere zogen von der Weide zum Bach und dann hinüber, die anderen folgten nach und nach. Das Geröllfeld beulte sich und floß ab, und langsam glitt eine Perlenkette in ein grünes Futteral. Geröll sammelte sich auf der anderen Seite des Baches und häufte sich zur Nacht. Drumherum würden ein paar Köter schleichen, darunter eine Dogge mit gelblichem Fell.

„Was hast Du von Eliade gelesen", fragte unvermittelt Mihail.

„Das Heilige und das Profane", antwortete ich.

„Ich meine: von den Romanen?"

„Noch keinen", antwortete ich.

„Ich empfehle Dir den *Hundertjährigen*", sagte Mihail.

Als ich dann später in der Gaststube auf einer Holzbank meinen Schlafsack ausbreitete, dachte ich daran, wie seltsam die letzte Antwort war, die Mihail mir gab, bevor wir unser Gespräch beendeten und er hinter seinem Baum verschwand. Was er so mache, hatte ich gefragt, was er hier oben so mache.

„Schau genauer hin", hatte er geantwortet. „Überfliegen reicht nicht."

In der Nacht brach ein Unwetter vom Berg her über die Hütte herein. Der Wirt rannte nach den Fensterläden, ich half, wo ich konnte, und dann saß ich beim Licht einer Petroleum-Lampe in der Gaststube und hörte Donner auf Donner gegen die Berghänge rollen: ein unausgesetztes Grollen, unterbrochen bloß durch harte Schläge, wenn die Blitze näher einschlugen.

Irgendwann wurde es stiller. Ich trat an den Bücherschrank, der von der Lampe nur sparsam ausgeleuchtet war. Nicht überfliegen, hatte Mihail gesagt. Und so schaute ich die Sammlung noch einmal gründlicher durch und stieß tatsächlich zwischen einer dreibändigen Kleistausgabe und einem Band moderner deutscher Erzähler tatsächlich auf ein Buch von Eliade. Es war *Der Hundertjährige,* in deutscher Übersetzung. Und weil ich gar nicht müde war, brühte ich mir in einer Blechtasse über der Flamme meiner Lampe einen starken Kaffee, setzte mich in meinen Schlafsack und begann zu lesen. Ich las den *Hundertjährigen* ohne abzusetzen, und als ich die letzte Seite gelesen hatte, legte ich das Buch beiseite und starrte in den Raum. Es dämmerte und ich nickte ein.

Der Morgen war neblig und kühl. Ich fröstelte, als ich mich von der Holzbank im Speisezimmer erhob und das Fenster aufstieß. Ich wusch mich am Brunnen, stellte das Buch zurück und rollte meinen Schlafsack ein.

Mich ärgerte das Geheimnisvolle oder Sonderbare an dieser Übereinstimmung, mich ärgerte, daß mich der Fund aufforderte, die abendliche Begegnung mit Mihail und den nächtlichen Fund im Regal in einen Zusammenhang zu stellen und diesen Zusammenhang auszudeuten. Warum stand gerade der *Hundertjährige* in dieser Sammlung? Warum nicht irgend etwas anderes von Eliade? Warum begann die Erzählung mit einem furchtbaren Gewitter? Ich wischte die Gedanken weg, der Morgen war nicht danach, mir war nicht danach, ich wollte wandern, wollte einen kla-

ren, kühlen Aufstieg auf den Gipfel des Negoi, ganz ohne Verschiebung der Perspektive. Ich wollte meine Ruhe.

Ein rascher Kaffee, ein paar Kekse, ich trat vor die Hütte. Der Wirt ersetzte Ziegel und rief irgend etwas von der Leiter herunter, als ich meinen Rucksack schulterte und in den Pfad einstieg, der auf den Gipfel führen sollte. Die Steine und die freigespülten Wurzeln der letzten Bäume waren glitschig, die Luft war schwer und dunstig, die frühe Sonne kochte den nassen Boden aus. Weit oben sah ich die Schafherde auf dem letzten grünen Fleck lagern. Ich mußte dicht an ihr vorbeikommen, ich ging eigentlich ständig an irgendwelchen Schafen vorbei, seit ich wanderte.





Vor drei Tagen war ich auf dem Weg ins Gebirge am Ende eines langgestreckten Tals an einem Wald angelangt. Unter den wenigen vorgelagerten Bauminseln ruhte in der Mittagshitze eine Schafherde. Am Hang sah ich einfache Gatter, eine Schäferhütte, ein Wasserloch. Ich schlug einen Bogen, um den Schafen nicht zu nahe zu kommen, und erwartete das Gebell anstürmender Köter. Doch es blieb ruhig.

Ich sah die Schäfer erst, als ich zwischen die Bäume trat. Für den Weg durch den Wald schloß sich mir einer von ihnen an, er sprach Deutsch, weil er bis zur Wende als Angestellter einer LPG gearbeitet und seine Ausbildung in der DDR abgeschlossen hatte. Im Dorf hatte man mir erzählt, daß erst gestern Wölfe zur Mittagszeit in die ruhende Herde eingebrochen wären. Der Schäfer hatte den Kampf mit den Wölfen miterlebt. Die panische Herde sei in den Wald gestoben und hätte zwei Opfer zurückgelassen. Von den mittagsschläfrigen Hunden, die von den Schäfern in einen Angriff geprügelt wurden, sei einer mit zerbissener Kehle am Abend erst verendet, den Kopf in einer Pfütze. Ich hatte ihn noch liegen sehen, als ich die Herde umging.



Als ich die Frage bejahte, ob ich Schaffleisch gerne mochte, schlug mir der Schäfer eine Spezialität vor, die ich bei ihm zu Hause kosten und erwerben könnte.

„Du nimmst ein Milchlamm, das gerade bei seiner Mutter getrunken hat, wirklich gleich danach, und erschlägst es. Du nimmst ihm den Magen und legst ihn in ein Bett glühender Kohlen, wendest ihn, bis er durchgebraten ist. Stich den kleinen Magen an, es darf keine Milch daraus tropfen. Sie ist zu Käse geworden und du kannst den Magen in Scheiben schneiden."



Aber ich wollte nichts von diesem Milchmagen. Wir trennten uns in seinem Dorf, das im Tal hinter dem Wald lag. Nur einer seiner schielenden Köter lief mir ein Stück nach und trollte sich erst, als der Schäfer zum dritten Mal pfiff und einen Stein nach ihm warf.

Auch jetzt, als ich der Herde im Gebirge näherkam, hoffte ich auf einen Schäfer. Ich hatte Angst vor den Kötern, die bei der Herde lagerten. Das waren keine Schäferhunde, wie ich sie aus Deutschland kannte: abgerichtet, folgsam, wachsam. Das war eine Meute, das waren fünf, zehn, manchmal noch mehr struppige Beißer, die nur deshalb bei der Herde blieben, weil man ihnen ab und zu ein schwaches oder krankes Schaf zutrieb.



Was hält uns davon ab, einfach einmal konkret zu werden?

Immer wieder hatte mich der deutsche Bauer, bei dem ich aushalf, vor diesen Kötern gewarnt, vor allem am Morgen noch, als ich aufbrechen wollte. Da trat ich früh in seine kleine Küche, das Feuer brannte schon, der Bauer selbst war im Stall, um seinen Büffel zu melken. Ich setzte Milch vom Vortag auf und schnitt Brot hinein. Auf dem Tisch lagen Brot, Speck, Zwiebeln, Käse und Paprika für meine Wanderung. Der Bauer begleitete mich ans Tor.

„Den Stock da nimmst du mit. Und achte auf die Hunde bei den Herden. Den Schärfsten binden die Schäfer ein Querholz vor die Läufe,

das soll sie unbeweglich machen. Im Zweifelsfall aber hindert sie das an gar nichts.“

An diese Warnung dachte ich, als es heranbellte. Ich stand nach einem schmalen Durchstieg mitten in der Herde, die zu beiden Seiten des Trampelpfads weidete. Der erste Köter sprang von rechts vorne an, die Lefzen bis übers Zahnfleisch gezogen, und er sprang genau in meinen Hieb. Er blieb benommen neben dem Pfad liegen. Drei andere stießen kehlig vor und zurück, aber mein Stock hielt sie fern. Dann tauchte eine Dogge mit gelblichem Fell auf, der ein schweres Querholz an einer Kette bei jedem Schritt gegen die Gelenke schlug. Doch verhinderte dies nicht den Angriff. Der kam wie beiläufig, weil die Dogge den eiligen Gang nicht verzögerte oder in einen Sprung münden ließ; sie trabte in mich hinein und ich schlug ihr Maul aus meiner Richtung. Sie warf sich herum, schnappte und verbiß sich in meinen Stock.

Dann endlich kam der Schäfer. Mit drehenden Schritten und sieben Schalen unter seinem Umhang trat er hinter einem Felsen hervor und verjagte mit Steinen und Flüchen seine Hunde. Die Dogge gab erst auf, als ihr der Hirtenstab in den Nacken krachte. Sie lagerte sich mit ihrem Rudel abseits.

Der Schäfer stand vor mir, es war Mihail. Ich hatte keine Lust, mit ihm zu plaudern, ich hatte eine maßlose Wut, und als er zu lachen begann, setzte ich meinen Weg fort. Er holte mich ein.

„Nein, Nein“ sagte er. „Du hast ja recht. Das war gefährlich. Das war unverzeihlich von mir. Komm, setz Dich her, die Nacht war schrecklich, ich bin froh, Dich zu sehen.“

Jetzt erst fiel mir ein, daß Mihail das Gewitter bei seinen Schafen verbracht haben mußte. Ich dachte an den *Hundertjährigen*, als ich in sein Gesicht blickte und übermüdete Augen sah.

„Jünger bist Du jedenfalls nicht geworden“, sagte ich. „Außerdem ist nicht Osternacht, sondern Hochsommer, und soweit ich verstanden habe, muß einen der Blitz in der Osternacht erwischen.“

„Du hast das Buch gefunden“, sagte Mihail zufrieden. „Und Du hast es gelesen. Ich dachte an Dich, als ich heute nacht versuchte, die Hütte zu erreichen. Aber es war zu gefährlich. Also habe ich mich wieder zwischen den Felsen verkrochen und ein paar Gedichte gebrummt.“

„Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen, / Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand / Zu fassen und dem Volk ins Lied / Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.“

„Wieder Hölderlin“, sagte Mihail zufrieden. „Wie heißt das Gedicht?“

„Mir fällt es nicht ein“, sagte ich. „Jedenfalls hast Du nach einer solchen Nacht wieder eine Geschichte mehr zu erzählen.“

„Ich habe Dir ja noch nicht einmal meine beste erzählt. Kennst Du die Miorita, die Geschichte vom kleinen weissagenden Lämmchen?“, fragte Mihail. „Komm, ich erzähle sie Dir. Ich erzähle dir eine Geschichte über uns Rumänen. Jeder hört sie in der Schule. Jeder fühlt, daß er so ist wie der gute Schäfer in der Geschichte. Wir spüren, obwohl wir längst anders sind oder anders sein wollen, daß wir so sind wie der gute Schäfer.“

Mihail bot Schnaps aus einer alten Plastik-Wasserflasche an. Ich nahm meinen Rucksack auf und stieg voran. Mihail begleitete mich. Und während wir höher und höher stiegen, erzählte er mir die Geschichte vom guten Schäfer:

„In einem schönen Tal im Vorland der Karpaten lebten drei Schäfer. Sie kannten einander von jung auf und führten ihre Herden friedlich auf die Hänge über dem Tal. Einer aber war geschickter als die anderen beiden, fleißiger wohl auch. Jedenfalls gedieh seine Herde prächtig und er wurde ein reicher Mann. Das weckte den Neid der beiden anderen. Sie blickten Tag für Tag auf den Reichtum ihres Freundes und waren bald bereit, ihn umzubringen und seine Habe aufzuteilen.

Eines Tages trieb der gute Schäfer seine Herde ganz in die Nähe der beiden Freunde, um wieder einmal Geschichten auszutauschen und Neuigkeiten zu erfahren. Dabei hörte das Lieblingsschaf des guten Schäfers die anderen Schafe von dem bevorstehenden Mord sprechen. Es eilte zu seinem Herrn und berichtete, was es vernommen hatte.

Der gute Schäfer nahm daraufhin seinen schweren Wanderstab und zog mit seinem Lieblingsschaf ins Gebirge. Bald erreichten sie einen Fels-

vorsprung, der von einer großen Kiefer beschattet wurde. Unten rauschte das Wasser zu Tal.

Dies, sagte der gute Schäfer, ist meine Heimat, mein Land. Sieh die hohen Berge. Sieh das Wasser, die Kiefer, den Fels. Sieh mein Dorf und meine Herde, die wie Geröll am Hang liegt und auf meine Rückkehr wartet. Alles, der Wind und der Regen und das Schilf in der heißen Sonne, wartet auf meine Rückkehr.

Und der gute Schäfer stand lange versunken in den Anblick seiner Heimat.

Weil ich aber bald sterben soll, sprach er zu seinem Lieblingsschaf, merke dir diese Stelle. Hier sollen mich meine Mörder begraben, und sie sollen meine Flöte in die Zweige hängen.

Und der gute Schäfer wanderte den Weg zurück zu seiner Herde. Ihm folgte verzweifelt sein Lieblingsschaf."

Die Geschichte war zu Ende. Mihail sah mich an. Er hatte gut erzählt. Aber er war noch nicht fertig.

„Im Schäfer, der für eine letzte Nacht zurück zu seiner Herde geht, liegt der Grund für alles, was in unserem Land so seltsam ist. Nur Rumänien konnte einen Stümper wie Ceaucescu so lange und widerstandslos ertragen. Uns ging es schlechter als allen anderen in Europa, von den Albanern abgesehen. Aber wir haben nichts dagegen unternommen. Im Winter: vierzehn oder sechzehn Grad in den Wohnungen, ab den frühen Achtzigern wieder Lebensmittelkarten, aber kein Aufstand. Warum? Es liegt an dem Schäfer, der nicht mit dem Messer in der Hand auf seine Freunde lauerte. Es liegt daran, daß unsere Vorfahren keine Burgen gegen die Türken bauten. In den deutschen Dörfern Siebenbürgens stehen Kirchenburgen, die niemand je eroberte, obwohl das Dorf drumherum ein Dutzend Mal bis auf die Fundamente niedergebrannt wurde. Die Kirchenburg wurde nicht erobert, weil eure Erzählung nicht von einem Schäfer auf dem Heimweg handelt, sondern von einem Ritter, der Drachen tötet und bis zu seinem Tod gegen die Hunnen kämpft."

„So ungefähr", sagte ich.

„Wie hieß dieser Held?"

„Siegfried hat den Drachen getötet, Hagen in Etzels Saal bis zur Erschöpfung gekämpft. Sie heißen: die Nibelungen. Aber: Hagen hat Siegfried hinterrücks mit dem Speer durchbohrt."

„Hätte Siegfried sich gewehrt, wenn er gewarnt worden wäre?" fragte Mihail.

„Ja, er hätte sich gewehrt. Er hätte Hagen erschlagen."

„Es ist nicht nur der einfache Unterschied zwischen aktiv und passiv. Ich glaube, es ist etwas Religiöses: Wir Rumänen sind Fatalisten, wir versuchen nicht, auf Teufel komm raus unser Schicksal zu ändern. Wir geben uns dem Lauf der Dinge hin, das ist wohl ein sehr weiblicher Zug. Die Taktik unserer Dörfer auf der anderen Seite der Karpaten war nie die einer Burg. Man wich in die Wälder aus, man ließ den Feind wüten und wich in die Wälder aus."

„Was daran ist religiös?"

„Warst du schon in einem orthodoxen Gottesdienst? Das sind drei Stunden Liturgie, Weihrauch, Gesang, und die Menschen träumen sich in Gott hinein, fallen in einen Schlaf des Aufgehobenseins, der willenlosen Geborgenheit, während in der evangelischen Kirchenburg der Pastor das Wort auszulegen hat, eine Lehre zieht, eine Handlungsanweisung gibt, ein religiöses Bewußtsein schafft. Das ist schon der ganze Unterschied: Der Traum kommt über mich, Ziel und Beharren setzen ein Bewußtsein voraus. Verwandle dich in einen Vogel – oder bau eine Burg."

„Und wenn es doch noch etwas anderes ist: beispielsweise die Fähigkeit, im richtigen Moment in ein neues Gewand zu schlüpfen?"

Jetzt dachte Mihail eine Weile lang nach.

„Warum bist Du Schäfer geworden"", fragte ich.

„Weil es mir nicht gelang, ein Hölderlin-Gedicht zu übersetzen", sagte Mihail.

Wir verabschiedeten uns am Grat, dem ich nun eine Stunde bis zum Gipfel des Negoi folgen würde. Eine Wetterfahne knatterte.

„Sprachlos im Wind klirren die Fahnen", sagte Mihail. „Das ist mir heute nacht wieder eingefallen. Übersetzen kann ich es immer noch nicht, und ich versuche es auch gar nicht mehr. Aber wer weiß, wann einen der Blitz trifft? Dann war die Hälfte des Lebens doch nicht die Hälfte ..."

Und er rief, als ich schon weiter war: „Hier oben gibt es keine Köter!" Dann verschwand er zwischen den Felsen.

Mircea Eliade heute

von Wolfgang Saur

Gottfried Benn hat einmal die moderne Kultur als „pamphletistischen Ritus“ bezeichnet und damit den destruktiven Impuls einer totalisierten Kritik aufs Korn genommen. Das ist *unser* Fall. Kultur und Wissenschaften um 2000 gleichen oftmals Schlachthäusern, die den Jungen zur Plünderung und Abwickelung überantworten, woran ihre Vorgänger sorgsam bauten. Statt die synthetische Kraft der Idee zu erweisen, verkommt das Denken zur Abrißbirne. Es kann weder die Zusammenschau disparater Momente leisten, noch Kontinuität in der Zeit stiften. Offenkundig wird das im Umgang der Wissenschaften mit ihrer Disziplingeschichte und den vormals legendären Fachvertretern aus älterer Zeit. Deren posthume Entnazifizierung ist, gerade in Deutschland, zur banalen Alltäglichkeit verkommen. Doch Politisierung ist noch die leichteste Übung. Mißgunst gegen Biographien, Wissen, Theorien und Methoden steigert sich zur allgemeinen Vatermörderei. Das hat zur Zerschlagung der Zeitachse und einer kompletten Fraktalisierung geführt. Statt umsichtiger Integration des schon Geleisteten und behutsamer Aneignung der Altvorderen, ruft „Paradigmenwechsel“ alle 5–10 Jahre ein Sammelsurium neuer Prinzipien aus. Freilich ist all das auch bloßer Reflex des Warenzyklus und Funktion akademischen Karrierestrebens. Doch vollzieht es sich nach Maßgabe einer aggressiven Rationalität, die universalistische Fiktionen offensiv einsetzt. Ihr Hohepriester in der Bundesrepublik ist Jürgen Habermas.

Dessen Interesse, resümiert Joachim Soosten, gilt „nicht der Sinnrichtung von Prozessen der Institutionalisierung, sondern der Etablierung von Dauerkritik. Rationale Handlungsorientierungen und rationale Lebensführung formen sich erst in dem Maß heraus, in dem sich ‚durch Dauerkritik verflüssigte‘ Lernprozesse bilden lassen. Die Rolle von Metaphern,

Volker Drehsen (Hrsg.): *Kompendium Religionstheorie,* Göttingen 2005.

Symbolen oder Narrationen schon im Bereich der Sprache selbst und ihre Funktion in religiösen Überlieferungen bleiben damit unterbestimmt." Nicht die „synchrone Vernetzung und Verstetigung kultureller und religiöser Ordnungsmuster", vielmehr die „kommunikative Verflüssigung von Traditionsbeständen ist das Ziel einer Theorie, in deren Mittelpunkt der rationale Sinn normativer Geltung steht."

Solch „institutionalisierter" Pietätlosigkeit epistemologischer und „ideologiekritischer" Art verdankt sich auch der Ikonoklasmus gegen Mircea Eliade und dessen Werk. Eliade, der lange Zeit als bedeutendster Religionswissenschaftler des zwanzigsten Jahrhunderts galt, als „James Frazer seiner Generation", teilt das Schicksal der *damnatio memoriae* mit einer ganzen Gruppe bedeutender Kollegen der zwanziger bis sechziger Jahre, den sogenannten „Religionsphänomenologen". Sie alle werden jetzt als subjektiv, willkürlich, unwissenschaftlich, vor allem aber der „Kryptotheologie" und des Irrationalismus verdächtigt. Der Geringschätzung verfällt so auch eine große tiefenhermeneutische Tradition in Deutschland, die von Schleiermacher begründet, von Boeckh und Droysen entwikkelt, von Dilthey entfaltet, bei Heidegger ontologisch vertieft wurde und im Werk Gadamers einen systematischen Abschluß fand. Sie versuchte, dem subjektiven Faktor und der Eigenart von Geschichte geisteswissenschaftlich gerecht zu werden und eine Struktur von Leben, Ausdruck und Verstehen darzutun, die im Geistcharakter der Wirklichkeit wurzelt und den Erkennenden zu kongenialer Betrachtung einlädt, einer „strukturierten oder informierten Empathie" (Ninian Smart).

Hans Thomas Hakl: *Der verborgene Geist von Eranos*, Bretten 2001.

Die Zeichen für diesen Platonismus, ja Spiritualismus stehen heute schlecht. Ablesen läßt sich das an der verschwindenden Wirkung Eliades und der explizit *postphänomenologischen* Programmatik zahlreicher Fachvertreter.

Meist wird von einem dramatischen Erdrutsch seit Eliades 75. Geburtstag 1982 gesprochen, die Äußerungen jener Zeit als Gegenpol zur heutigen Lage zitiert. Einschlägig gelten hierfür die von Hans Peter Duerr edierten Bände aus den Jahren 1983/84. Terry Alliband nannte Eliade damals den „bedeutenden Religionshistoriker unserer Zeit" und kein geringerer als Carsten Colpe kurz darauf den „bedeutendsten Vertreter nicht nur der letzten 35 Jahre, sondern der ganzen Epoche der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Heiligen überhaupt".

Hans Peter Duerr (Hrsg.): *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt a.M. 1984.

Dagegen nehmen sich die Worte im eben erschienenen *Wörterbuch der Religionen* nur noch wie ein fernes Echo aus: „Der bekannteste Religionswissenschaftler des zwanzigsten Jahrhunderts ist umstritten aufgrund seiner Methodik und seiner Beziehungen zu politisch rechtsgerichteten rumänischen Bewegungen."

Dietmar Kamper (Hrsg.): *Das Heilige – Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt a.M. 1987.

Doch täuscht diese scheinbare Polarisierung. Denn schon seinerzeit fuhren Kritiker schärfstes Geschütz auf. Colpe kritisierte *im selben* Text Eliades Werk rigoros als (unerlaubten) ontologischen Gottesbeweis, und zahlreiche Beiträge bei Duerr zeigten sich kompromißlos polemisch. Auch vor Bösartigkeit schreckte man nicht zurück, sprach etwa dem Jubilar wahre Erkenntnis schlicht ab. Schon in diesen Jahren werden alle Motive sichtbar, die von weither in der Gegenwart zusammenlaufen und sich bündeln in der Abkehr von der phänomenologischen Periode. Kurt Rudolphs Grundsatzkritik nimmt sie vorweg in seinem zwiefachen Vorwurf: Eliade über- *und* unterdeterminiere zugleich. Sein integrales Denken belaste die Wissenschaft einmal mit „philosophischen, theologischen und religiösen Fragestellungen und Konzeptionen ... aus denen sie sich erst mühsam befreit hatte". Der Positivist schmettert eine Kulturfunktion der Wissenschaft ab, erst recht aber deren spekulative Selbstbesinnung und „erlösende" Rolle, die Eliade der Disziplin wünschte. Als „universale Hermeneutik" sollte sie einen neuen, spirituellen Humanismus begründen. Zum andern erscheint Eliade im Licht eines empirischen Programms defizitär: „Schon in der Analyse, ja der Darbietung des Quellenmaterials, verschlingen sich philosophisch-normative Urteile mit den deskriptiven Feststellungen: Die Interpretationsebenen werden bei ihm nicht deutlich geschieden und methodologisch reflektiert. Erst der ‚normative Hintergrund' macht seine Arbeiten wirklich verständlich und lehrt, daß strenggenommen die Religionsgeschichte als Illustration dieser vorgegebenen Ontologie, Anthropologie und Soteriologie dient." Also gingen im Effekt „Analyse, Sinnfindung, Wesenserfassung und Bewertung" durcheinander,

Kurt Rudolph: *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden 1992.

seien angreifbar und verwirrten den Leser. Rudolph, der Religionswissenschaft als *Ideologiekritik* versteht, figuriert als signifikanter Antipode Eliades und der Phänomenologie.

Hans Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

Hans Kippenberg hat uns eine ganz andere Genese der Religionswissenschaft aufgezeigt und ihre Entfaltung aus einem *aufklärungskritischen* Impuls plausibel gemacht. In einer Zeit, in der die Furie der Rationalisierung nicht nur die Welt „entzauberte“ und Tradition zerstörte, sondern die menschliche Integrität bedrohte, konnte die Religionswissenschaft zur rettenden Arche werden, nicht nur für alte Symbole, Mythen und Glaubenssysteme, sondern für die menschlichen Werte überhaupt, die man sonst gänzlich verlor.

Markant verdeutlicht den kulturkritischen Impuls die Göttinger Schule mit ihrer eschatologischen Evangeliendeutung, mythenkundlichen Komparatistik und Bezugnahme auf die „orientalische Erlösungsidee“. Kurz darauf erschienen die grundlegenden phänomenologischen Arbeiten: Rudolf Ottos *Das Heilige* (1917), Joachim Wachs *Religionswissenschaft* (1924) und Gerardus van der Leeuws *Einführung in die Religionsphänomenologie* (1925). Ihr Programm war antireduktionistisch. Seiner versuchten Verdampfung im Prozeß der Moderne, setzten sie die Irreduzibilität des Religiösen entgegen. Dessen Autonomie wurzelt in seinem apriorischen Charakter: subjektiv als Strukturform des Bewußtseins und objektiv als Transzendenz. Diese *Substantialität* hatte auch epistemologische Konsequenzen: Sie erforderte eine spezielle Wissenschaft vom Heiligen – *zwischen* theologischer Normativität und sozialwissenschaftlichem Rationalismus. Der Religionshistoriker sucht sein Urteil „einzuklammern“, beschreibend vorzugehen, auf daß sich das Wesen der Sache zeige. Trotz Faktenbasis bedarf es einer Intuition, die „begreift, was uns ergreift“. Damit, schrieb Gustav Mensching, „ist der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion ein neuer Weg gewiesen, nämlich der Weg des Verstehens der Religionen von ihrem lebendigen Wesen her, von der jeweils wieder ganz eigenen Weise der Anschauung des Universums und der besonderen Gemütsbestimmtheit aus, in die die einzelne Religion ihre Anhänger versetzt“.

Gustav Mensching: *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948.

Das *Verstehen* ist spontaner produktiver Akt und geheimnisvoll innere Teilnahme am Objekt. Dessen besonderer Qualität wird der strukturale Vergleich gerecht. Er zeigt, wie das Heilige, von zeitlicher und geographischer Differenz frei, sich weltweit ähnlich strukturiert. Zum Versuch, diese Formenvielfalt systematisch darzustellen, wurden die Religionsphänomenologien van der Leeuws (1933), Friedrich Heilers (1961), Geo Widengrens (1969) und eben Eliades (1949). Als große Synthesen dokumentieren sie das Bemühen, den Gegenstand an sich und, bei interner Vielfalt, doch als Einheit darzustellen. Diese Prinzipien – Autonomie, Einheit, Wesensschau und Transzendenz – bestimmen auch Eliade. Er führte sein Projekt als Morphologie der Symbole durch, waren diese doch das Medium des Logos, in dem das Heilige seine Dialektik entfalten konnte: als Absolutes bei sich zu sein und doch historisch je konkret sich zu manifestieren. Ein Kontinuum zog sich so von primitiven *Hierophanien* bis zum Wunder der Inkarnation.

Mircea Eliade: Die *Prüfung des Labyrinths. Gespräche mit Claude-Henri Rocquet*, Frankfurt a.M. 1987.

Eliades Symbolismus ist eine „transzendentale Methode“: Versuch, die Vertikalität des Lebens zu offenbaren und in der Religionsgeschichte die Existenz Gottes. Denn „wenn Gott nicht existiert“, so Eliade, „ist alles Asche. Wenn es kein Absolutes gibt, das unserer Existenz Bedeutung und Wert verleiht, dann hat [sie] keinen Sinn.“ Das zu denken, würde für mich „nicht nur Verzweiflung bedeuten, sondern auch eine Art Verrat. Denn es ist nicht wahr, und ich weiß, daß es nicht wahr ist.“

Diese metaphysische Einstellung wird heute abgewiesen. Das zeigte sich indes schon auf dem internationalen Kongreß in Marburg 1960. Er wurde zur Zäsur. Zum Eklat führte dort ein Referat des Teilnehmers C. Bleeker, der den Wert religiöser Phänomene als nur verständlich ansah, „wenn wir beachten, daß Religion letztlich die Realisierung einer transzendenten Wahrheit ist“.

Johann Figl (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck 2003.

Seitdem haben sich konsequent „reduktionistische“ Ideen durchgesetzt: funktionalistische, kontextualistische, dekonstruktivistische. Sie alle bestreiten die autonome Struktur des Heiligen und transformieren die Religionswissenschaft in eine „kritische Kulturwissenschaft“, sehen religiöse Phänomene rein immanent konstruiert, alle Fakten als *kontin-*

Hans Peter Duerr (Hrsg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt a.M. 1983.

gent und gewichten *Differenz* absolut vor *Einheit*. So behauptete 1982 J. Smith, es gebe gar keine Daten für Religion, diese seien vielmehr „ausschließlich das Produkt des Wissenschaftlers“; D. Sabbatucci forderte 1988 die Auflösung des Religions- in den Kulturbegriff; D. Pollack definierte 1995 Religion „nicht aus sich selbst heraus bestimmt, sondern von dem her, was sie *nicht* ist, im Ausgang von den gesellschaftlichen oder individuellen Zusammenhängen, in denen sie steht“. Schließlich witzelte man nur noch über den „Mythos des Gegebenen“ und forderte wie W. Arnal 2000 den Religionsbegriff zu *dekonstruieren* und statt seines Inhalts lieber seine *Verwendung* im Alltagsdiskurs zu untersuchen. All das findet sich schon im Pamphlet von A. Bharatis 1983, der Eliade „vernichtet“ und statt seiner den Anthropologen Donald Campbell rühmt, einen „kompromißlosen Neodarwinisten“, der als Prinzipien biologischer und sozialer Evolution „Zufallsvariation und systematisch-selektive Erhaltung“ pries.



Schamanismus alt; Schamanentracht aus der Mongolei, 19. Jahrhundert

Eliades Interesse an den Primitivkulturen, seine Bücher über Australien und zum Schamanismus trugen ihm die Feindschaft solcher Ethnologen ein, die jede Intervention von religiöser Seite brüsk zurückwiesen. Eliade, der kein *Feldforscher* war, erschien schon deshalb nicht satisfaktionsfähig. Sein epochemachendes Schamanismus-Werk (1957) wird heute meist abgelehnt, integriert es doch geographisch und kulturell differente Traditionen einer einheitlichen Perspektive. Vor allem jedoch gilt der religiöse Blickwinkel als spirituell überzogen. Aspekte wie Trance und Himmelsreise seien „romantisch“. Eliade müsse den „erheblichen Einfluß westlicher Projektionen auf das Phänomen“ verantworten, so das *Wörterbuch der Religionen* 2006.

Chr. Auffarth / H. Kippenberg / A. Michaels: *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006.

Hier ist ein gegenläufiges Faktum von Interesse: Seinerzeit nämlich wandte der junge Carlos Castaneda sich an Eliade betreffs seiner Dissertation (*Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, 1972). Eliade blieb distanziert, doch belegt die Episode seine mittelbare Relation zum westlichen Neo-Schamanismus, der ja von Castaneda ausging. Ein nicht abwegiger Bezug, der offensichtlicher wird bei den Hippies, denen bekanntlich Eliades Wohlwollen galt. Er votierte für den unpolitischen Teil der Protest-Generation, deren Experimente mit Drogen, alternativen Lebensstilen und exotischer Spiritualität womöglich neue Erfahrungsräume eroberten. Solche Berührungen wurzeln in Eliades Programm, nicht nur empirische Beschreibung und Klassifikation zu geben, sondern Fakten schöpferisch zu deuten. Kurz: Er akzeptierte die Trennung von Gegenstand, Interpret und Publikum nicht, sah alle drei vielmehr als Teil des Wahrheitsgeschehens. Daß er subtextuell gar eine „narrative Theologie“ vermittelte, war ein Extremfall starker *Referentialität* – und den Postmodernen die Faust im Auge. So kehren erkenntniskritische Vorwürfe hier anwendungspraktisch wieder. Sie handelt sich ein, wer von der Wissenschaft kulturelle Orientierung verlangt, also: Sinnproduktion.

Richard Reschika: *Mircea Eliade zur Einführung,* Hamburg 1997.

Es verwundert kaum, daß Eliade in die Kritik geriet, als in den 1970er Jahren der „alteuropäische“ Einfluß von Emigranten mit kontinentaler Bildung wie Wach und Paul Tillich in den USA zurückging. Ihr Abtreten überlagerte jetzt der wachsende Einfluß eines Szientismus angelsächsischer Prägung. Dessen Exponenten brachten neue Theoreme ins Spiel: Analytische Philosophie, Neopositivismus, amerikanischen Pragmatismus und Poppers Kritischen Rationalismus. Was sich schon zeigt im vielfach beschworenen Prinzip der „Falsifikation“. Positivistische, später poststrukturalistische Ideologeme favorisieren einen reduktionistischen, deshalb „harten“ Rationalitätstyp, der dem modernen Denken umso eifriger seinen Weg zur Kontrollvernunft bahnt. Wird im Falsifikationsprinzip das Kriterium kommunikativer Kompatibilität verabsolutiert, ist Tie-

Manfred Lurker: *Wörterbuch der Symbolik,* Stuttgart 1991.

fenhermeneutik als existentielle Vermittlung, als integriertes Wahrheitsgeschehen ausgeschlossen. „Reine Wissenschaft“ ist nur um den Preis von Antinomien zu haben, einer notwendigen Auslöschung des Lebendigen. Niemand hat das so treffend auf den Punkt gebracht wie Kurt Rudolph, wenn er, gegen Eliades Symbolbegriff, sich mit H. Biezais identifiziert und betont, die religionswissenschaftliche Forschung sei „ein Spaziergang auf dem Friedhof der toten religiösen Symbole“.



Schamanismus neu; Wiederverzauberung der Welt durch bekehrte Linke

Freilich ist dies nicht das letzte Wort. Ganz anders wird Eliades hermeneutischer Symbolismus eingeschätzt im Umfeld der Symbolforschung und in den Schriften Manfred Lurkers.

Die von diesem herausgegebene Metaenzyklopädie zum Gegenstand (1991) würdigt Eliade nicht nur gründlich, sondern weist in ihren Artikeln zahlreiche Bezüge zu seinen Schriften auf. Dessen universalistische Richtung und Verwurzelung in der Archetypenlehre, die sein Horizont einer „eurasischen Ökumene“ reflektiert, findet anhaltend starke Resonanz auch bei den Yoga-Spezialisten. Die neue Yoga-Rezeption gipfelt in seiner Person. Karl Baier vergleicht seine Forschungen mit denen Jakob Wilhelm Hauers, wobei Eliade glänzend abschneidet.

Karl Baier: *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg 1998.

Die Attacken gegen die phänomenologische Interpretation als „Gipfel der Anmaßung“ (Bharati) werden also bis heute von gründlicher Zustimmung konterkariert. Somit wird die Rechung der Positivisten, Eliade zu erledigen, nicht aufgehen. Vielmehr ist Ulrich Berner zuzustimmen, der in den *Klassikern der Religionswissenschaft* meint: „Der Blick auf die Eliade-Debatte zeigt, daß in diesem Fall nicht nur die Gültigkeit einer Theorie umstritten ist, sondern die Wissenschaftlichkeit des methodischen Ansatzes überhaupt. Die Tatsache, daß Eliade trotz der scharfen ... Kritik immer wieder Verteidiger gefunden hat ... läßt darauf schließen, daß es von wissenschaftstheoretischen Grundsatzentscheidungen abhängt, ob sein Ansatz als ganzer anerkannt oder abgelehnt wird.“

Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997.

Bedauerlich, daß Eliade kein Methodenbuch verfaßt oder gar „sein System“ philosophisch systematisiert hat. Diplomatisch, aber auch feige ist er Konflikten stets ausgewichen. Es wäre sonst offenbar geworden, wie strittig nicht nur konkretes Wissen, vielmehr der Rationalitätsbegriff selber war. Der wird in der Moderne umso mehr verengt, als er immer weniger immer präziser aussagt und desto effektiver funktioniert. Dieser Reduktionismus begründet die Erfolgsgeschichte von Wissenschaft und Technik. Bestes Beispiel: der Bruch der Theoriebildung nach 1830 mit dem Idealismus, der eben erst (1800–1830) versucht hatte, die Aporien der Aufklärung zu überwinden. Die hyperkomplexe Geistphilosophie Hegels und Schellings erschien nun als Zumutung. Wissenschaftlich und politisch propagierte man jetzt „Realismus“.

Hubert Cancik (Hrsg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik,* Düsseldorf 1982.

Hannelore Müller: *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie,* Münster 2004.

Florin Turcanu: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte,* Schnellroda 2006.

Umgekehrt wiederholt sich bei den Phänomenologen der rationalitätskritische Zug nach 1900. Das meinte auch eine Distanz zur Massengesellschaft. Bezeichnend erscheinen die Worte Joachim Wachs 1931: „Mit dem Demokratismus des Vernunft-Glaubens wird man im Bereich der Religion nun freilich nicht viel ausrichten; daß die Gaben des Geistes verschiedene sind, daß es so etwas wie Charisma, Stufung und so weiter gibt, sollte eine elementare Erkenntnis sein. Und was die Alleinherrschaft der Ratio anlangt, so sind heute die, die von religiösen Dingen wissen, nicht mehr die Einzigen, die ihr skeptisch gegenüberstehen.“

Genau das zieht heute den *Irrationalismus*-Vorwurf auf sich. Er blieb auch Eliade nicht erspart. Die Grobarbeit wird etwa von Rainer Flasche besorgt, der wütende Attacken gegen die Religionswissenschaft der zwanziger Jahre reitet. Bei ihm laufen alle Wege zu Hitler, ja erschöpfen sich im sterilen Faschismus-Klischee. Ruhmreich dagegen die neuere Eliade-Forschung, so die Dissertation von Hannelore Müller und die monumentale Monographie von Florin Turcanu.

Robert Ellwood: *Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell,* New York 1999.

Sie differenzieren im einzelnen die mehr global angelegte und speziell auf den politischen Aspekt abzielende Interpretation Robert Ellwoods. Der unterscheidet politische Apokalyptik und individualistische Gnosis, verweist jedoch auf eine Affinität des Projekts der spirituellen Wandlung zur „magischen Revolution" – der Vision einer nationalen Regeneration und Schaffung des neuen rumänischen Menschen durch die Eiserne Garde. Ellwood interessiert die kryptische Fortexistenz von Eliades Erneuerungshoffungen. Nach dessen Bruch mit Rumänien transportierte nach 1945 seine existentielle Interpretation der Archetypen das Motiv innerer Wandlung durch metaphysische Teilhabe.

Mircea Eliade und Joseph Kitagawa: *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963.

Nicht politisch „infiziert" wurde dadurch sein religionswissenschaftliches Werk. Vielmehr verdeutlicht uns Turcanu, wie sehr Eliade seinen „Primat des Geistigen" nur temporär nationalkulturell, dann ganz kurz (1937/38) politisch auslegte. Dahinter steht ein eschatologisches Wandlungsmotiv, das erstmals die Romantiker in ihrer Kritik an 1789 entwarfen: Politik und Terror seien ein Mißverständnis, es gelte vielmehr die *metaphysische Revolution* als Transformation des gefallenen Menschen selbst.

Diesen esoterischen Aspekt hat Eliade fruchtbar gemacht. Seinen Opponenten war solche „Kryptotheologie" freilich suspekt, irrational und willkürlich. Eliade wiederum entsetzte, wie sehr das moderne Leben vollkommen immanent werde, seine vertikale Dimension verliere, die historischen Ereignisse jede transzendente Bedeutung einbüßten. Das war für ihn „der Schrecken der Geschichte".

Den realhistorischen Trend verstärken poststrukturalistische Ideen des aktuellen religionswissenschaftlichen Mainstreams. Sie zerschlagen die Kategorie des Heiligen, was Eliade die „Weltformel" schlechthin war. So denunziert das *Wörterbuch der Religionen* Rudolf Otto, er habe ein „bestimmtes tyrannisches Gottesbild zur überzeitlich gültigen und real existierenden Macht" verklärt und folgert: „Die angebliche Selbstverständlichkeit, weil ontologische Qualität des Heiligen, muß für eine Beschreibung in die Prozesse des Bezeichnens und des Wahrnehmens zerlegt werden." Analog dazu formulieren weitere Artikel, Religionen verkörperten sich nicht in „Essenzen, Systemen oder Strukturen" und seien „nicht mehr länger als klar abgrenzbare, homogene und holistische soziale Systeme" verstehbar. Sie sind nur mehr „widersprüchliche und offene Handlungsfelder", der Kulturbegriff selbst ein „offenes Beziehungsnetz und kontingenter Diskurs".

Die Umwertung folgt einer Entwicklung, von der alle Kulturwissenschaften betroffen sind. Jost Hermand hat diese Linie griffig zusammengefaßt. Sie zeichne sich durch „eine bewußt dezentrierende Sicht der Geschichte aus, die alle herrschenden Diskursformationen ..., in denen sich lediglich die Mentalität der Mächtigen manifestiere, als undemokratische Herrschaftsdiskurse zu entlarven versucht". Alle „religiösen, nationalen, patriarchalischen oder klassenspezifischen Totalitätsansprüche" werden bekämpft. Statt Sinnbezüge zu erarbeiten, wird „das menschliche Ich als ein Konglomerat verschiedenster Komponenten und Partikularbestandteile hin[gestellt], die kein größeres Ganzes mehr bilden, sondern lediglich die Gebrochenheit längst problematisch gewordener Leitvorstellungen perpetuieren. Als wichtigste geistige Aktivität innerhalb dieser sinnentleerten Widersprüche bleibt demnach die kritische Decouvrierung falscher Harmoniekonzepte übrig", der Nachweis unendlicher „Differenzen im Rahmen nicht aufzuhebender Antinomien".

Jost Hermand: *Geschichte der Germanistik*, Reinbek 1994.

Dieser Mentalität opponiert die Auffassung Eliades: „Die Erklärung der Welt durch eine Folge von Reduktionen hat ein Ziel: Die Welt von allen außerirdischen Werten zu befreien. Dies ist [ihre] systematische Banalisierung ..., unternommen mit dem Zweck, sie zu erobern und zu beherrschen."

Strittig ist letztlich also der Freiheitsbegriff und die jeweilige Anthropologie. Auch Ellwood zeigt, daß es Eliade *gerade* um Freiheit ging. Er sah sie in der archaischen Welt traditionaler Kulturen entfaltet. Eine Freiheit, die in der sinnschöpferischen Fähigkeit des Menschen liegt, seinem Drang, Kontingenz in sinnhafte Ordnung zu überführen, einen Kosmos zu schaffen, sich zu *zentrieren* und so dem universellen Leben einzufügen. Dem steht der moderne Freiheitsbegriff diametral entgegen. Es geht somit um inkommensurable Konzepte, die sich nicht einfach auflösen im Fortgang der „Forschung". Sie verlangen vielmehr die persönliche Entscheidung. Ob sich dabei der Modernismus mit seinem Menschenbild durchsetzt, ist noch lange nicht ausgemacht.

Faschismus rumänisch

von Götz Kubitschek

Die Bewegung „Eiserne Garde", die zwischen 1927 und 1941 in Rumänien mit Tuchfühlung zur politischen Macht für eine Erneuerung des Landes kämpfte, ist ein seltsames und faszinierendes Phänomen. Sie war radikal faschistisch, christlich-orthodox, antibolschewistisch und antisemitisch, betonte ihr spirituelles, letztlich unpolitisches Element, kultivierte Todesverachtung und Opfer-Mystik und arbeitete an der Verwirklichung eines neuen Menschen: Der „Legionär" der Eisernen Garde sollte den Rumänen den ihnen gebührenden Platz in der europäischen Völkerfamilie verschaffen. Es würde dies für den Kontinent vor allem eine spirituelle Bereicherung und das Beispiel einer auf der ländlichen Kultur Rumäniens aufbauenden gesellschaftlichen Neuordnung sein.

Die Konzeption dieser Neuordnung stammt von Corneliu Zelea Codreanu. Er wurde „Capitan" genannt und war bis zu seiner Ermordung 1938 der unumschränkte Führer der Eisernen Garde, die er seit 1927 aufgebaut hatte. Die kleinsten Zellen seiner Organisation nannte er „Nester". Codreanu belehrte seine „Nester" in Beiträgen für die Zeitschriften der Eisernen Garde über ideologische Kernsätze und ganz simple organisatorische Fragen. 1933 faßte er seine Schulungsarbeit in einem Handbuch zusammen.

Der Regin-Verlag, der sich unter anderem mit dem faschistischen Erbe Europas beschäftigt, hat dieses Handbuch nun erstmals ins Deutsche übersetzen lassen (Corneliu Z. Codreanu: *Handbuch für die Nester*, Straelen: Regin Verlag 2006. 138 Seiten, br, 14.50 €). Der Leser wird feststellen, daß der bizarre Spagat, den die Eiserne Garde zu meistern hatte, auf manchmal rührende Weise abgebildet ist. Vom Kaff, in dem noch mit dem Holzpflug gearbeitet wurde und in dem die Kirchgänger vor dem berittenen Codreanu niedersanken wie vor einem Apostel, brauchte ein Lastwagen oft keine Stunde bis zur nächsten Stadt, in der die Studenten im wissenschaftlichen Austausch mit Italien, Frankreich und Deutschland standen. So findet sich im *Handbuch für die Nester* eine genaue Beschreibung der organisatorischen Gliederung der Eisernen Garde neben einfachsten Anleitungen für den gemeinsamen Gang zum Wahllokal. Kleidungsordnung, Gebetspflicht und Gelöbnisformeln flankieren die grundsätzlichen Äußerungen zum Unterschied zwischen Legionär und Parteipolitiker, zum Wesen des Kommunismus und zur „Judenfrage".

Aus rechtlichen Gründen hat der Regin-Verlag Punkt 66 des Handbuchs weggelassen. Die beiden Sätze zur „Judenfrage" hätten dem Bändchen vielleicht einen Platz auf dem Index beschert. Claudiu Mihutiu hat ein Nachwort über diesen heiklen Punkt verfaßt und versucht darin, die Eiserne Garde und Codreanu vom „Vorwurf des Antisemitismus" zu reinigen. Dieses Nachwort vergibt eine Chance: Mihutiu sucht Gründe für den Antisemitismus der Eisernen Garde zwar dort, wo man nicht nur in Rumänien fündig werden kann: in der Verquickung von bolschewistischer Gefahr und jüdischem Einfluß; aber der Antisemitismus der Bewegung um Codreanu war nicht selektiv antibolschewistisch, er richtete sich gegen die Juden generell, in denen man eine Bedrohung der völkischen und spirituellen Substanz des Rumänischen an sich sah. Und weil der Zionismus in der Assimilierung der Juden in Rumänien, Deutschland oder anderswo wiederum eine Bedrohung der völkischen und spirituellen Substanz des Jüdischen sah, gäbe es starke Gründe, die Haltung der Eisernen Garde zur Judenfrage in einem völkischen Kontext an sich zu diskutieren.

Insgesamt scheiterte die Eiserne Garde, weil mit dem nationalsozialistischen Deutschland der Faschismus als Ganzes – und damit auch in sei-

ner spezifisch rumänischen Ausformung – den Weltbürgerkrieg verlor. Sie scheiterte aber auch an ihren eigenen, hohen Ansprüchen. Wer das *Handbuch für die Nester* liest, der erkennt, daß es in seinen Passagen vom „neuen Menschen“ eine Anleitung nur für wenige sein konnte und kann.

Von Franco Cardini, Professor für Mittelalterliche Geschichte in Florenz, stammt die Bemerkung, daß die „Eiserne Garde mehr eine religiös-militärische, als eine politische Bewegung war, ... so stark in der rumänischen Tradition verwurzelt, daß eine Geschichtsforschung, die diesem Phänomen gerecht werden will, nicht umhinkommt, folkloristische und religiöse Untersuchungen mit einzubeziehen“.

Cardinis Landsmann Claudio Mutti hat diesen Ratschlag ernst genommen und schon vor Jahren eine Studie vorgelegt, die den Weg wichtiger Vertreter der „Jungen Generation“ Rumäniens in die Eiserne Garde nachzeichnet. Wiederum der Regin-Verlag hat dieses Buch übersetzen lassen, es wird im Frühjahr erscheinen und behandelt neben den Vertretern der einflußreichen „Generation“ – Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica – auch den Mentor Nae Ionescu, der dieser Generation den Weg in die Eiserne Garde wies (Claudio Mutti: *Mircea Eliade und die Eiserne Garde – Rumänische Intellektuelle im Umfeld der Legion Erzengel Michael*, Straelen: Regin-Verlag 2007. 140 Seiten, br, Abb., 14.50 €).

Mircea Eliade überlebte den Zusammenbruch Rumäniens und die kommunistischen Säuberungswellen nach 1945 nur, weil er nicht in Rumänien war, sondern im Portugal Salazars das Kriegsende sowie in Paris die ersten Nachkriegsjahre verbrachte. Auf die schwächeren und kräftigeren Debatten um seine Nähe zur Eisernen Garde reagierte Eliade mit konsequentem Schweigen und mit Ausweichmanövern. Er hat bis heute Ankläger und Verteidiger unter seinen Biographen und Rezipienten. Dabei ist trotz intensiver Aufklärungsarbeit vieles nebulös geblieben. Sicher ist, daß Eliade Beiträge für gardistische Zeitschriften verfaßte, sicher ist auch, daß er erst relativ spät (1936) den entscheidenden Schritt machte und seinem Mentor Nae Ionescu sowie vielen seiner Altersgenossen zur Eisernen Garde folgte.

In einer sehr gewissenhaften Arbeit hat Hannelore Müller den wissenschaftlichen und den gesellschaftspolitischen Weg des jungen Eliade nachgezeichnet und plausibel seinen geistigen Beitrag für den Versuch einer Erneuerung Rumäniens herausgeschält (*Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie*, Münster: Lit 2004. 352 Seiten, br, 29.90 €). Müller zeigt, daß die geistige Situation der Zeit Eliade früher oder später in die Nähe der Eisernen Garde bringen mußte. Von zentraler Bedeutung ist dabei das sogenannte „Geistige Itinerarium“, das zwölf Zeitungsartikel Eliades aus dem Jahr 1927 versammelte. In diesen Beiträgen formuliert Eliade den „Plan“, mit Hilfe seiner eigenartigen religionswissenschaftlichen Arbeit schöpferisch zur kulturellen Harmonie, zu einem neuen geistigen Gleichgewicht beizutragen. Dieses „Itinerarium“ ist bis heute nicht in Deutschland erschienen. Ein zusätzlicher Wert der Arbeit von Hannelore Müller liegt darin, daß sie zwei Texte aus dieser Sammlung sowie alle neun gardistischen Aufsätze Eliades übersetzt und im Anhang dokumentiert hat.



Feierliche Beisetzung Codreanus 1940 in Bukarest



Lebende Kreuze – Marschierende Legionäre

Deutsche Religion?

von Karlheinz Weißmann

In seiner großen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts hat Thomas Nipperdey die Meinung vertreten, daß die Besonderheit der religiösen Entwicklung in Deutschland während dieses Zeitraums nicht nur auf die Vorbedingungen – Reformation und Glaubensspaltung – zurückzuführen sei, sondern auch auf eine anhaltende, zunehmend anachronistisch wirkende Ernsthaftigkeit in Glaubensfragen. Bereits in der Romantik hatte sich diese Ernsthaftigkeit geltend gemacht, aber zu zwei unterschiedlichen Reaktionen geführt: der Rückwendung zum katholischen weil mittelalterlichen Christentum einerseits und der Hinwendung zu einer pantheistischen Natur-Religiosität andererseits. Letztere hatte Berührung mit der Aufklärung und mit dem Klassizismus, aber das romantische Element kam darin zur Geltung, daß hier, wenn auch noch nicht im Zentrum, so doch am Rand, die Frage nach dem religiös Eigenen, dem „teutschen" oder „germanischen" wie man sagte, gestellt wurde.

In seinem unlängst erschienenen Buch *Der Germanenmythos* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 408 S., geb, 74.90 €) hat sich Ingo Wiwjorra auch mit diesem Zusammenhang beschäftigt, denn er bestimmt den politischen und kulturellen Germanismus als geistige Bewegung, „die einerseits mit dem Christentum, andererseits mit den weitreichenden Säkularisierungstendenzen der Moderne in Konkurrenz getreten" sei. Wiwjorra spürt den Anfängen des Germanenmythos bis in das Mittelalter und die Zeit der Renaissance nach. Er schildert die Vorbereitung im achtzehnten und die Entfaltung im neunzehnten Jahrhundert, erläutert den ideologischen Pluralismus ebenso wie den Einfluß von Sprach- und „Spatenwissenschaft", von Rassenkunde und Geographie, um schließlich auf die gravierende Umprägung des Geschichtsbildes und damit der kollektiven Identität zu kommen, die nicht nur das „ex oriente lux" fahren ließ, sondern auch die Orientierung an der Antike als Norm in Frage stellte. Wenn an dieser Arbeit etwas zu wünschen übrig bliebe, dann die Klärung des Problems, welchen Wert man den rassengeschichtlichen Ableitungen des neunzehnten Jahrhunderts heute noch zusprechen kann, deren Einfluß wesentlich weiter reicht, als man vermuten möchte. Aber dieses Desiderat soll keine grundsätzliche Kritik an dem vorliegenden Buch sein. Wiwjorra hat ein Standardwerk geschrieben, das allen früheren Arbeiten zu diesem Thema überlegen ist. Das Urteil gilt in bezug auf die Nüchternheit und Gerechtigkeit der Darstellung, in erster Linie aber in bezug auf die außerordentliche Forschungsleistung, die ihr zugrunde liegt.

Etwa das Gegenteil des eben gesagten trifft auf eine Monographie zu, die sich mit einer Frage befassen sollte, die ihrerseits für die religiösen Debatten im Deutschland des neunzehnten und des zwanzigsten Jahrhunderts von großer Bedeutung war. Es handelt sich um das Buch *Wie Jesus zum „Arier" wurde* von Wolfgang Fenske (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 288 S., geb, 59.90 €). Unbestreitbar spielte der Gegensatz „Arier"/„Semit" für den Germanismus des neunzehnten Jahrhunderts eine außerordentliche Rolle, und in dem Maß, in dem sich die Bewegung als eine religiöse verstand, nahm sie, wenn schon nicht das Christentum selbst, so doch die Herkunft seines Stifters als anstößig wahr. Es gibt insofern ein legitimes Interesse an der genauen Rekonstruktion des Anfangs der „Arisierung" Christi, die zu leisten Fenske aber außerstande ist. Sein Buch wirkt mit den insgesamt dreizehn Exkursen schon im Aufriß desorganisiert, und der Eindruck verbessert sich nicht durch das Phasen-Schema des Au-

tors. Das Buch läßt jedenfalls keine Vorstellung davon entstehen, wie und in welchem Ausmaß die Vorstellung vom „arischen Jesus“ aufkommen und sich verbreiten konnte, inwiefern es vergleichbares außerhalb Deutschlands gab und in welchem Maß solche Ideen tatsächlich akzeptiert wurden.

Einer derjenigen, die in ihrer Biographie den Übergang von einer kirchlich geprägten Gläubigkeit über ein „freies“ – und das hieß vielfach: „deutsches“, „germanisches“, „arisches“ – Christentum hin zu einer dezidierten antichristlichen Position vollzogen, war der Maler Ludwig Fahrenkrog, der in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg als Symbolist eine gewisse Berühmtheit erlangte. Über ihn hat Claus Wolfschlag eine kleine, sehr kenntnisreiche Studie veröffentlicht (*Ludwig Fahrenkrog – Das goldene Tor*, Dresden: Zeitenwende 2006. 86 S., kt, zahlreiche Abb., 4 Farbtafeln, 12.50 €), die nicht nur die – im Band gut reproduzierten – Werke erläutert, sondern auch die geistige und ideologische Entwicklung Fahrenkrogs nachzeichnet, dessen „Germanische Glaubens-Gemeinschaft“ zu den ältesten neuheidnischen Gruppierungen in Deutschland gehörte.



Fahrenkrog – Es ist vollbracht, Zeichnung, 1903

Fahrenkrog war auch Mitarbeiter eines Sammelbandes, den Richard Ungewitter – ein anderer Protagonist völkischer Religiosität im wilhelminischen Deutschland – herausgegeben hat. Das Buch *Deutschlands Wiedergeburt durch Blut und Eisen* erschien jetzt als Nachdruck in der Reihe „Quellentexte zur Konservativen Revolution“ (*Die Völkischen*, Bd 1, Toppenstedt: Uwe Berg 2006. 500 S., geb, eine Beilage, 26.00 €). Vorangestellt findet sich ein Blatt im Reprint, mit dem Ungewitter im Frühjahr 1919 erklärte, warum das Buch nicht wie geplant Anfang 1917 erscheinen konnte. Ursache war, daß die Zensurbehörde eine Veröffentlichung verboten hatte, weil ein Beitrag zur Kriegszielfrage das Existenzrecht eines unter deutschem Schutz gegründeten Polens in Frage stellte. Die Zensur wurde auch sonst in dieser Richtung tätig, so daß neben Publikationen der radikalen Linken vor allem solche aus dem antisemitischen Lager betroffen waren. Ein Sachverhalt, der heute ähnlich unbekannt ist wie die außerordentliche Breite der Völkischen Bewegung in der Anfangszeit, als ihre Anhängerschaft von Lebensreform, Nacktkultur und Wandervogel über alle möglichen Glaubensbewegungen bis zu den Alldeutschen und Rassenhygienikern reichte.

In dem Band von Ungewitter findet sich das ganze Spektrum der Völkischen Bewegung, deren Bild erst nachträglich durch den Nationalsozialismus bestimmt und eingeschränkt wurde. Wie kompliziert diese Beziehung tatsächlich war, kann man der Tatsache entnehmen, daß sich in der NS-Zeit das Verhältnis der politischen Führung gerade zu den völkischen *Hardlinern* außerordentlich kompliziert gestaltete. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür war die „Deutsche Glaubensbewegung“ (DG), die unmittelbar nach der Machtübernahme durch den Indologen Jakob Wilhelm Hauer gegründet wurde. Zur Person Hauers hat vor zwanzig Jahren Margarete Dierks eine umfassende, in manchem vielleicht zu wohlwollende, Biographie vorgelegt,



Fahrenkrog – Baldur segnet die Fluren, Öl, 1905


Auszug von „Mutter Erde“ auf der ersten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Deutsche Glaubensbewegung, 1934

neben einem Verzeichnis der erschienenen Titel zahlreiche Dokumente sowie einen Abriß der Verlagsgeschichte enthält.

Obwohl Hitler das gelegentlich spöttisch mutmaßte, kam es auch in den Reihen der SS nicht dahin, daß er selbst in einem heidnischen Kult als Gott verehrt wurde. Derartige Blüten trieb der religiöse Sumpf erst in der Nachkriegszeit und bemerkenswerterweise außerhalb Deutschlands. Das bekannteste Beispiel dürfte die Französin Maximine Portaz sein, die als Wahlinderin unter dem Namen „Savitri Devi“ mit ihrer bizarren Mischung aus Hinduismus, Arierkult und Hitlervergottung eine gewisse Bekanntheit erreichte. Material über diese Seltsamkeit der religiösen Zeitgeschichte ist verständlicherweise rar. Insofern sei der Interessierte hingewiesen auf die Nummer der Zeitschrift *Junges Forum*, die dem 100. Geburtstag Savitri Devis gewidmet wurde und neben zwei Texten aus ihrer Feder eine ganze Reihe von Zeugnissen über ihre Person enthält (Ausgabe 5, hrsg. vom Regin-Verlag, Postfach 21 29, 47632 Straelen, 80 S., kt, 8.50 €).

aber zur Geschichte der DG gibt es nach wie vor keine überzeugende Gesamtdarstellung. Vor einigen Jahren hatte der kleine Marburger Diagonal-Verlag schon eine Studie von Ulrich Nanko zu diesem Thema veröffentlicht, die aber weder inhaltlich noch formal überzeugen konnte. So zurückhaltend kann die Kritik an der jetzt erschienenen Arbeit von Schaul Baumann, *Die Deutsche Glaubensbewegung und ihr Gründer Jakob Wilhelm Hauer* (Marburg a.d.L.: Diagonal 2006. 281 S., kt, einige Abbildungen, 20.00 €), nicht ausfallen. Es handelt sich um ein Buch, dessen Publikation als solche fragwürdig ist: Der Verfasser zeigt sich der Materie intellektuell nicht gewachsen, die Menge der Fehler und Schlampigkeiten überschreitet das Maß und die Zahl der unbelegten und schwerwiegenden Behauptungen ist zu groß. Das erscheint besonders ärgerlich, weil die Klärung zweier von Baumann angesprochener Komplexe – die Radikalisierung der rassischen und religiösen Auffassungen Hauers im Zusammenhang mit seiner Andienung an die SS sowie der Konflikt mit Heinrich Grabert – sicher sehr aufschlußreich für die Interpretation der Glaubensgeschichte der NS-Zeit gewesen wäre.

Die Bedeutung der SS für diesen Komplex ist unbestreitbar. Insofern erlaubt auch die verwickelte Geschichte des Nordland-Verlages gewisse Einblicke. Das 1933 gegründete Unternehmen verfolgte von Anfang an einen scharf antichristlichen, neuheidnischen Kurs, erhielt aber erst nach und nach eine Schlüsselbedeutung unter den Verlagen der SS, die erklärt, warum in seinen Veröffentlichungen eine neuartige, nicht nur gegen die Kirche, sondern auch gegen viele völkische Traditionsbestände gerichtete Weltanschauung zum Tragen kam. In der gleichfalls bei Uwe Berg erscheinenden „Toppenstedter Reihe“, die schon zahlreiche, unverzichtbare Bibliographien zur Konservativen Revolution herausgebracht hat, erschien jetzt ein weiterer Band, der sich ganz dem Nordland-Verlag widmet (Heinrich W. Schild und Audrey Gregory: *Der Nordland Verlag. Eine Bibliographie*, Toppenstedter Reihe, Bd 12, Toppenstedt: Uwe Berg 2005, 357 S., kt, zahlreiche Abb., 25.00 €) und

Von dem Verdacht, auch nur in der Nähe eines religiösen „Hitlerismus“ zu stehen, muß sich jeder fernhalten, der heute darum bemüht ist, die heidnische Tradition überhaupt wieder zu beleben. Zu den ambitioniertesten Versuchen dieser Art gehört heute ohne Zweifel derjenige Daniel Junkers, der in der Vergangenheit schon mit einer Arbeit über Fahrenkrogs Germanische Glaubens-Gemeinschaft hervorgetreten war. Für 2006 hat er außerdem ein *Heidnisches Jahrbuch* herausgegeben (Norderstedt: Daniel Junker 2005. 352 S., kt, zahlreiche Abb., 26.80 €; Bezug über: Verlag Daniel Junker, Postfach 62 04 52, 22404 Hamburg), das auf mehr als dreihundert Seiten nicht nur Positionsbestimmungen enthält – hervorgehoben seien hier die Beiträge von Baal Müller und Reinhard Falter –, sondern auch Arbeiten, die sich *sine ira et studio* mit der Geschichte des Neopaganismus befassen, angefangen bei einem Aufsatz von Hans-Jürgen Lange über „Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche“ bis zu Thomas Lückewerths Abhandlung über den Maler Hermann Hendrich, einen Zeit- und Gesinnungsgenossen Fahrenkrogs.

Das Neuheidentum der Gegenwart setzt nur zu einem kleinen Teil die Traditionen der wilhelminischen oder der Zwischenkriegszeit fort. Häufig wird die Überlieferung sehr selektiv aufgegriffen und mit anderen Elementen kombiniert. Das fördert die Individualisierung und damit die Anähnelung an die Ausgangssituation, als der Zerfall des christlichen Abendlandes einen religiösen Pluralismus entstehen ließ, der alle möglichen Glaubensvarianten hervorbrachte, aber keine Gestaltung des Glaubenslebens anstelle des kirchlichen.

Die Politik des Großen Tiers

von Martin Voelkel

Der Ruf Aleister Crowleys ist ein schlechter, das war schon zu Lebzeiten so und dafür gab es gute Gründe. Der Begründer der „Magick“ und Erfinder des Gesetzes von „Thelema“, eine der einflußreichsten Figuren des „okkulten Establishments“ (James Webb) neigte zu Lehren und Praktiken, die früh die Sensationslust, aber auch den Abscheu der Öffentlichkeit erregten. Was immer dabei Übertreibung oder falsche Anschuldigung war, Crowley hatte den übelsten Erwartungen Vorschub geleistet, indem er sich als Prophet einer neuen, antichristlichen Offenbarung und als Inkarnation des „Großen Tieres“ der Apokalypse bezeichnete. Die Biographie dieses Exzentrikers, der zwischen 1875 und 1947 gelebt hat, weckte Interesse weit über den engeren Kreis hinaus, aber es hat lange gedauert, bis sein Lebensweg einigermaßen gesichert nachgezeichnet werden konnte. Manche Fragen waren trotzdem nicht zu klären. Dazu gehörte auch die nach seinem Verhältnis zur Politik.

Hier eine abschließende Antwort geliefert zu haben, darf die jetzt in deutscher Sprache erschienene Arbeit von Marco Pasi in Anspruch nehmen (*Aleister Crowley und die Versuchung der Politik*. Mit einem Nachwort von Hans Thomas Hakl: Einige zusätzliche Bemerkungen zum Fragenkomplex Julius Evola und Aleister Crowley, Graz: Ares Verlag 2006. 335 S., geb, acht Tafeln, 24.90 €). Was sie vor allem auszeichnet, ist das Bemühen, das Sensationsheischende zu meiden, weder den Finten Crowleys, noch den Irreführungen seiner Anhänger oder den Verleumdungen seiner Feinde zum Opfer zu fallen. Für diesen Zusammenhang war deshalb von besonderer Bedeutung, zu klären, inwieweit die politischen Positionen Crowleys Affinitäten zu Faschismus oder Nationalsozialismus aufwiesen. Entsprechende Mutmaßungen lagen nahe, wegen Crowleys Demokratieverachtung, seines Elitismus und der Gewaltapologie, die bestimmte Aspekte seiner Lehre kennzeichnete. Die detaillierte Untersuchung Pasis führt allerdings zu dem Schluß, daß es keine unmittelbaren Beziehungen irgendwelcher Art gegeben hat. Crowleys Sympathie für Mussolini und den Faschismus schwand sofort, nachdem er wegen der Gerüchte, die seine „Abtei“ auf Sizilien umgaben, aus Italien ausgewiesen wurde. Die Beziehung zu J. F. C. Fuller, dem hohen britischen Militär und bedeutenden Theoretiker der Panzerwaffe, der später zum Führungskreis der *British Union of Fascists* gehörte, beschränkte sich auf die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg.



Aleister Crowley, 1912

Auf Hitler wurde Crowley erst spät aufmerksam, obwohl er immer enge Kontakte nach Deutschland gehalten hatte. Die exaltierte Verehrung, die eine seiner Anhängerinnen, Martha Küntzel, ihm genauso wie Hitler entgegenbrachte, konnte seinem Selbstverständnis als dem einzig legitimen Herrscher des „Neuen Äons" selbstverständlich nicht genügen. Wahrscheinlich hat ihm die Vorstellung eine Zeitlang geschmeichelt, daß Hitler sein „magischer Sohn" sei, aber von Dauer war das nicht. Besonders aufschlußreich ist, daß sich in den Nachlaßbeständen ein Exemplar von Rauschnings *Gespräche mit Hitler* erhalten hat, die mit Crowleys Randbemerkungen versehen sind. Ihnen ist zu entnehmen, daß er glaubte, Hitler habe seine Lehren wohl gekannt, sie aber nicht richtig verstanden oder falsch angewendet.

Diese Auffassung entspricht ganz der politischen Linie, die Crowley in der Zwischenkriegszeit vertrat. Nach dem Schwanken seiner frühen Jahre – der übliche Jingoismus, dann Parteinahme für den irischen Freiheitskampf und Mitgliedschaft in *Sinn Fein*, bei Beginn des Krieges Rückzug in die USA, dort prodeutsche Agitation – hatte er sich mit wachsendem Selbstbewußtsein die Anschauung zu eigen gemacht, daß er berufen sei, den ihm offenbarten *Liber Legis* zur Grundlage des kommenden Zeitalters zu machen. Die Stilisierung als „Antichrist" hatte dabei die Funktion, den radikalen Bruch mit der gesamten Geschichte des Abendlandes symbolisch vorwegzunehmen. Wenn Crowley in bezug auf seine Zielsetzung von einer „aristokratischen Revolution" sprach, war das aber kein Indiz für eine „rechte" politische Zielsetzung. Die Aristokratie, von der er sprach, war keine, die sich für herrschaftstechnische, wirtschaftliche oder soziale Aspekte einer Ordnung interessierte. Das äußerste an Realismus, wozu er sich verstand, war der Versuch, nach dem Scheitern der Gründung beziehungsweise Übernahme einer Geheimgesellschaft – des *Ordo Templi Orientis* (OTO) – Einfluß dadurch zu gewinnen, daß er sich einen weltlichen Arm verschaffte. Die große Stärke Pasis liegt nun darin, daß er deutlich macht, wie weit Crowley auch in dieser „pragmatischen" Phase von konventionellen politischen Erwägungen entfernt blieb. Im Grunde war er bereit, sich jedes Mittels zu bedienen, das ihn seinem Ziel näher bringen konnte. Dabei mußten naturgemäß die radikalsten Bewegungen den Vorzug genießen, da sie allein bereit waren, jenes Zerstörungswerk durchzuführen, das Crowley als Bedingung seiner eigenen Umgestaltung betrachtete. Pasi weist deshalb darauf hin, daß die anfängliche Sympathie Crowleys für den Faschismus auf dessen revolutionärer und antiklerikaler Tendenz beruhte, und die Abwendung begann, als Mussolini den Ausgleich mit dem Vatikan suchte. Ähnlich sah es in bezug auf Deutschland aus, solange man den Eindruck haben konnte, daß Hitler den Kirchenkampf zu einem konsequenten Ende führen werde; daß der sich statt dessen auf die Verfolgung der Juden konzentrierte, erschien Crowley als grotesker Fehler.



Crowley als Guru, Mitte der dreißiger Jahre

Es war wegen der offensichtlichen Mängel, die Faschismus und Nationalsozialismus aus Crowleys Sicht hatten, für diesen naheliegend, neben der revolutionären Rechten auch die revolutionäre Linke genauer zu beobachten, und zu den aufschlußreichsten Belegen Pasis gehört ein Brief, den Crowley schon 1925 an seinen Freund Walter Duranty, den Moskauer Korrespondenten der *New York Times* geschrieben hatte, und in dem er jenen bat, er möge den Machthabern seinen Plan einer „neuen Religion" vorlegen, in der er Crowley als Messias verehrt und das Gesetz von Thelema als dogmatische Grundlage betrachtet werde. Die Idee erscheint etwas weniger absurd, wenn man sich vor Augen hält, daß Crowley keine prinzipiellen Vorbehalte gegenüber der Linken hatte. Wie Pasi sehr plausibel darstellt, kann die Welle des Okkultismus, die seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts anwuchs, nicht ohne Wenn und Aber als Ausdruck des „Irrationalismus" betrachtet werden. Vielmehr habe es von Anfang an Verbindungen zu radikal-aufklärerischen und positivistischen Tendenzen gegeben, denen auch Crowley nahestand. Sein „Magick" war denn auch eine „moderne" und in gewissem Sinn „demokratisierte Magie", die sich vor allem dem Christentum gegenüber als „wissenschaftlich" überlegen verstand. In dieser Perspektive mochte dann ein Zusammengehen mit Stalin sogar naheliegender erscheinen als mit Mussolini oder Hitler.

Zuletzt sind Crowleys Versuche „magischer Politik" alle gescheitert. Das hatte natürlich vor allem mit seiner bizarren Wirklichkeitsauffassung zu tun, seiner Unfähigkeit, die tatsächliche Welt zu begreifen. Daß solche Unfähigkeit intellektuelle Produktivität nicht hindert, sondern fördert, ist eine altbekannte Tatsache, und das Buch von Pasi bietet insofern zwar keine Enthüllungen über den Hintergrund der Politik des zwanzigsten Jahrhunderts, aber tiefe Einblicke in dessen literarische Kultur und Subkultur. Das Spektrum ist dabei weit gespannt, sehr weit gespannt möchte man sagen, und reicht von der kurzen, aber intensiven Beziehung Crowleys zu dem bedeutenden portugiesischen Schriftsteller Fernando Pessoa bis zu seiner Verbindung in die Bohème der Homosexuellen, Schieber und professionellen Verräter.

Erinnerungen an Mircea Eliade

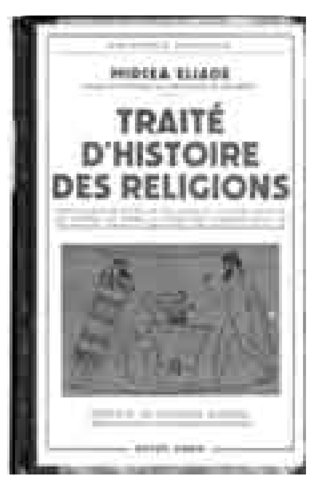
von Mohammed Rassem †

Von Mircea Eliade habe ich schon in den vierziger Jahren während meines Studiums gehört und zwar von Kulturhistorikern, die an vergleichender Religionswissenschaft interessiert waren. Der junge Professor aus Bukarest war dem engsten Kreis der Fachleute in der Schweiz, in Italien usw. schon damals wohl bekannt. Einer von diesen Professoren, der Wiener Germanist Otto Höfler, war es wohl auch, der Anfang der fünfziger Jahre dem Salzburger Verleger Otto Müller vorschlug, Eliades französisch vorliegende Religionsgeschichte in deutscher Sprache herauszubringen und mir die Übersetzung anzuvertrauen. Es kam tatsächlich dazu; ich saß dann am Chiemsee an dieser Übertragungsarbeit, weit entfernt von allen religionswissenschaftlichen Bibliotheken. Nach jedem Kapitel sandte ich einen Fragebogen an Eliade, der in Paris lebte. Er schrieb die Antworten immer gleich auf meinen Brief drauf, mit einer feinen, präzisen, aber doch schwungvollen Handschrift. Im Inhalt kurz, dezidiert, genau – nicht zu wenig und nicht zu viel. Mir gefiel das gut, man spürte einen Gelehrten von umfassenden Kenntnissen, der sich hellwach jeder momentan wichtigen Einzelheit zuwandte, mit großer Sorgfalt, aber auch mit Arbeitsökonomie. Er war weder zerstreut, noch geschwätzig, er wußte die Überfülle, das wissenschaftlich Überladene zu vermeiden. – Manche Einzelheiten waren komisch, so etwa, wenn er meine untertänige Frage nach dem Sinn einer Stelle, in seinem Buch, mit dem trockenen Hinweis beantwortete, dies sei ein kapitaler Druckfehler – *énorme faute typographique*.

Ich erzähle das, um zu beleuchten, mit welchen Schwierigkeiten dieser Mann zu ringen hatte, dessen erste Bücher aus einem rumänischen Manuskript von anderen in Französische übertragen wurden, die vielleicht nicht allzu viel von Religionswissenschaft verstanden, aber eben Rumänisch konnten. Und all das spielte sich in den Wirren des Krieges und der ersten Nachkriegszeit ab. Irgendwie gelang es dem Emigranten Eliade, sich ohne feste Einkünfte am Leben zu erhalten und überdies, sich in dem geistigen Hexenkessel Paris durchzusetzen. Einige gut etablierte Professoren halfen ihm, gewiß, trotzdem war das schon ein Kunststück, denn so viele Forschungsaufträge, Gastprofessuren, Stipendien wie heute gab es damals nicht. Ich weiß nicht, ob die Geschichte der rumänischen Intellektuellen in Frankreich von irgend jemandem geschrieben worden ist, sie wäre nicht nur in Bezug auf die Universitätswissenschaft, sondern auch in Bezug auf das Verlagswesen usw. sehr interessant.

Persönlich lernte ich Mircea Eliade erst Mitte der fünfziger Jahre in München kennen, wo er einen Vortrag in der Akademie der Schönen Künste hielt. Ein unvergeßlicher Eindruck, wie dieser Mann, der eigentlich nicht deutsch sprach, aber natürlich enorm viel in deutscher Sprache gelesen hatte, sein von irgendjemandem übersetztes Manuskript vorlas. Wir saßen vorher ein Viertelstündchen zusammen und er notierte sich nur die richtige Betonung einiger Wörter, bei denen er unsicher war. Dann trug er das ganze vor einem großen, höchst anspruchsvollen Publikum mit nachtwandlerischer Sicherheit vor. Irgendwie hatten wir den Eindruck, daß er nicht nur über Yogatechniken Bücher geschrieben hatte, sondern auch selber das Geheimnis besaß, sich im gegebenen Augenblick voll zu konzentrieren, ohne deswegen irgendwie verkrampft zu wirken.

Obwohl es nun dreißig Jahre her ist, erinnere ich mich gut an einige Bemerkungen, die Eliade bei diesem Besuch machte. Zum Beispiel kam die Rede auf einen Schweizer Gelehrten, bei dem ich gehört hatte und mit dem ich befreundet war, er hatte Jahre zuvor eine kleine Schrift über



Rassems Handexemplar von Eliades Traité

die keltische Kriegerreligion verfaßt; dies war nur als eine Art Privatdruck erschienen und daher kaum jemandem auf der Welt bekannt. Eliade wußte ganz genau, was in diesem Schriftchen stand und sagte: Mir gefallen die Thesen dieser Arbeit sehr, gleichgültig ob der Verfasser selber heute noch Gefallen daran hat oder nicht.

Eliade war also ein Mann, der sozusagen alles wußte und das gelehrte Handwerk beherrschte wie kaum jemand. Aber das war nur die Voraussetzung, nicht der tiefere Grund für das Vertrauen und die Wertschätzung, die wir ihm entgegenbrachten. Der Wert seiner vergleichenden Religionsgeschichte, die 1954 bei Otto Müller unter dem Titel *Die Religionen und das Heilige* erschien, lag ganz einfach darin, daß hier ein Gelehrter die Tatsache, das Phänomen Religion ganz ernst nahm. Die Religionswissenschaft war ja damals noch sehr von der Manie der Wissenschaftler des neunzehnten Jahrhunderts geprägt, die auf der Suche nach der treibenden Kraft der Religionen immer nur den Irrtum und die Angst der Menschen entdeckten. Viele beschäftigten sich mit diesem Gegenstand eigentlich nur noch aus historischem Interesse, um die seltsame Vergangenheit der inzwischen ganz vernünftig gewordenen Menschheit zu registrieren. Eliade sah die Dinge anders. Er sagte auf der letzten Seite des eben erwähnten Buches: „Die Geschichte kann die Notwendigkeit religiösen Erlebens nie endgültig aufheben. Das Heilige, die Hierophanie, erlaubt eine spontane und integrale Wiederentdeckung aller religiösen Werte, welche es auch seien und auf welcher geschichtlichen Ebene sich auch die Gemeinschaft oder das Individuum befindet, die diese Entdekkung realisieren. Die Geschichte der Religionen ist im Grunde das Drama, das aus Verlorengehen und Wiederentdecken dieser Werte entsteht, das beides nie endgültig ist und es nicht sein kann."

Es handelt sich um die erste Veröffentlichung eines Typoskripts von Prof. Dr. Mohammed Rassem, dessen Text am 30. April 1986 im ORF als Nachruf auf Mircea Eliade gesendet wurde. Die Vorlage befindet sich in der Handschriftensammlung (Nachlaß Otto Höfler) der Österreichischen Nationalbibliothek. Für die Druckgenehmigung bedanken wir uns bei Frau Mag. sc. Theresia Rassem.

Gefangener der Geschichte

Florin Turcanu: *Mircea Eliade – Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte*, Schnellroda: Edition Antaios 2006. 484 S., geb, 34.00 €

Als vor drei Jahren die Originalausgabe des Buches von Florin Turcanu in Frankreich erschien, war das ein literarisches Ereignis. Nicht nur die sonst interessierten Kreise, sondern auch die großen Zeitungen nahmen davon Notiz. Allerdings geschah das mit deutlich unterchiedlicher Akzentsetzung. Während Pierre Vidal-Naquet im linken *Nouvel Observateur* triumphierte, daß Turcanu die ganze Wahrheit über Eliades – faschistische – Vergangenheit aufgedeckt habe, legte Emmanuel Le Roy Ladurie im bürgerlichen *Figaro* das Schwergewicht darauf, daß es nun endlich Klarheit gebe über bestimmte Details der Biographie Eliades, womit der Dämonisierung als „böses Genie der Karpaten" der Boden entzogen werde. Man kann diese Differenz der Einschätzung im Grunde nur verstehen, wenn man sich noch einmal die seit mehr als zehn Jahren anhaltende Debatte über die Verstrickung Eliades in die Geschichte der „Eisernen Garde" oder „Legion Erzengel Michael" in Erinnerung ruft. Tatsächlich hat Eliade nach 1945 im westlichen Exil vieles getan, um diesen Teil seiner Biographie zu kaschieren oder ganz auszutilgen. Wirklich gelungen ist ihm das nicht, aber lange Zeit war es doch möglich, eine Skandalisierung zu verhindern. Erst nach seinem Tod, dem Zusammenbruch des Kommunismus und der Öffnung Rumäniens in den neunziger Jahren, veränderte sich die Lage. Zu einer endgültigen und gerechteren Beurteilung seiner Person und seines Werkes ist man deshalb aber nicht gelangt. Dafür ist erst mit dem Werk von Turcanu eine Basis geschaffen. Anders als in der notgedrungen fragmentarischen Biographie David Linson Ricketts und anders als in den Essays, die sich bisher mit diesem Thema befaßten, wird hier auf einer sehr breiten Quellenbasis gearbeitet. Für lange Zeit bleibt das Buch von Turcanu deshalb maßgebend, denn der Verfasser ist Eliades ganzem Weg gefolgt, von den Anfängen in Bukarest und den tiefen Eindrükken, die der Erste Weltkrieg hinterließ, über die Suchbewegungen in den zwanziger Jahren, den Indienaufenthalt, den Aufstieg zum Sprecher seiner „Generation", das erst zögerliche, dann forcierte Engagement für die rumänische Spielart des Faschismus, die Doppelexistenzen als Schriftsteller und Wissenschaftler, Wissenschaftler und Diplomat bis zum Zusammenbruch der Achsenmächte, die Flucht von Lissabon nach Frankreich, das Elend im Exil bis zum eher zufälligen Ruf an die Universität von Chicago und Aufstieg zum Doyen der Religionswissenschaft des späten 20. Jahrhunderts. Genannt sind damit aber nur die äußeren Stationen, während Turcanu große Energie und großen Scharfsinn darauf verwendet, auch dem inneren Weg Eliades nachzuspüren. Dessen Richtung sieht er vorgegeben durch das Empfinden, ein „Gefangener der Geschichte" zu sein, ein Motiv, das tatsächlich in den Tagebuchaufzeichnungen ebenso eine Rolle spielt wie in den literarischen und den wissenschaftlichen Werken Eliades. Sein besonderes Interesse für Asien und sein besonderes Interesse für die Primitiven erklärte sich aus dem eigenen Mißtrauen gegen die Zeit, gegen die nihilistische Wirkung des Historisch-Werdens. Es gab bei Eliade immer einen Affekt gegen die Moderne, keine Nostalgie, sondern eine Sehnsucht nach dem Ursprung, nach der Zeit vor der Zeit „ille tempore", von der die Mythen erzählen, daß die Götter und Heroen die Welt schufen und alles gut und stark und an seinem Platz war.
Es wurde mit einem gewissen Spott im Ton die Frage gestellt, zu welchem Gott Eliade wohl bete, aber das bezeichnet doch nicht den Kern der Sache. Eliade hat zwar in seiner Haltung zum Christentum geschwankt und als Religionswissenschaftler allen positiven Glaubensformen mit einer gewissen Distanz gegenübergestanden, aber an der Existenz – der notwendigen Existenz – des Absoluten nicht gezweifelt. Seiner Meinung nach war ohne das Vertrauen in dessen Vorhandensein kein menschenwürdiges Leben möglich. Wenn Turcanu die innere Entwicklung Eliades so sehr in den Mittelpunkt stellt, hat er damit eine ebenso überzeugende Interpretationsmöglichkeit für die Methodenskepsis Eliades wie für dessen Interesse an Okkultismus und Psychoanalyse gefunden, für das merkwürdig unpolitische Politikverständnis Eliades ebenso wie für seine romantische Begeisterung an traditionalen Kulturen oder der Hippiebewegung. Er hat aber vor allem Verständnis geweckt für eine Persönlichkeit, die durch geistige Einflüsse geprägt wurde, die heute kaum noch eine Rolle spielen oder an den Rand gedrängt sind, für einen bedeutenden Denker, über dessen Irrtümer als junger Mann längst hinweggegangen worden wäre, wenn sie ihn in das Lager des Kommunismus geführt hätten, der aber vielleicht gerade wegen seiner Verbindung zu den anderen „Denkfamilien" das Interesse noch sehr viel länger fesseln und in der Geistesgeschichte seinen Platz behaupten wird, nicht nur wegen seiner herausragenden wissenschaftlichen Leistungen, sondern auch wegen der Abenteuerlichkeit seines Lebens und der bleibenden Irritation, die sein Engagement auslöst und auslösen muß.

Karlheinz Weißmann

Belletristik

Helmut Krausser: *Eros*,
Köln: DuMont 2006.
320 S., kt, 19.90 €

Es gibt Autoren, die sich mit ein, zwei Büchern soviel Lorbeer verdient haben, daß man ihnen über Jahre hinweg schlappe Nachfolgewerke verzeiht. Helmut Krausser ist so einer: Nach *Melodien* und *Thanatos* konnten ein paar schwache Bücher kommen. Aber jetzt hat er seinen Kredit verspielt. Sein neues Buch heißt *Eros*, und Krausser gibt auch noch zu Protokoll, daß diese Mißgeburt die 17. Fassung seit 1997 sei. Worum geht es? Es geht um einen Mann, der als Knabe in den Luftschutzkellern Münchens dem Mädchen Sofie näherrückte und diese erste Liebe nach dem Krieg wieder ausfindig macht, um sie dann sein Leben lang zu observieren, ohne daß seine Liebe erwidert würde. Diese nicht uninteressante Konstellation wird unter Kraussers Feder zu einem zusammengekleisterten Ritt durch die Geschichte der BRD, vornehmlich der radikalen Linken, der sich Sofie als Terroristin anschließt. Weil Krausser seines Stoffs nicht Herr wird, packt er ab und an den Hammer aus und beweist, daß es für die Geschlechtsorgane mehr als zwanzig verschiedene Bezeichnungen gibt. Was für eine Enttäuschung, wo man Krausser Ende der neunziger Jahre doch als den Rechten unter den jungen Schriftstellern bezeichnen konnte.

Richard Birkefeld und
Göran Hachmeister: *Deutsche Meisterschaft*, Frankfurt a. M.: Eichborn 2006.
388 S., HC mit SU, 22.90 €

Wenn man einen historischen Hintergrund für eine Geschichte wählt, dann muß alles lebenswirklich recherchiert und beschrieben sein. Die Figuren müssen sich in ihrer Zeit bewegen, nicht in unserer Sicht auf ihre Zeit.
Der Kriminalroman *Deutsche Meisterschaft* lebt vom Fachwissen des Autorenduetts Birkefeld & Hachmeister: Beide arbeiten in Hannover als Historiker mit dem Schwerpunkt Kultur- und Sozialgeschichte im frühen 20. Jahrhundert und statten ihre Krimis mit begeisternder Detailversessenheit aus. *Deutsche Meisterschaft* spielt 1926, es geht um eine Serie von Morden, bei denen den Leichen stets der Kopf fehlt. Die Autoren verknüpfen futuristische Rennsportbegeisterung mit besessener Rassenforschung, die Psychose des verlorenen Kriegs mit der proletarischen Welt der SA- und Rotfront-Gruppen, die Bohème mit dem Kapitän-Ehrhardt-Milieu aus Geheimbünden und Freikorpsmännern. Man muß bloß davon absehen, daß die nationalistischen Figuren eher unsympathisch wirken und man sollte ein Weilchen darüber nachdenken, warum einem dieses Klischee ganz normal vorkommt. Dann aber wird man tief eintauchen in eine spannende Geschichte und in die Phase der Weimarer Republik, als alles noch auf der Kippe stand.

Christoph Ransmayr: *Der fliegende Berg*, Frankfurt a. M.: Fischer 2006. 360 S., Ln mit SU, 19.90 €

Es fällt nicht schwer, ein Dutzend deutschsprachiger Autoren aufzuzählen, deren Werk man im Auge behalten sollte: Peter Handke, Reinhard Jirgl, Walter Kempowski, Georg Klein, Christian Kracht, Hartmut Lange, Martin Mosebach, Bernhard Schlink, Botho Strauß, Martin Walser und – außerhalb der alphabetischen Reihung, weil es jetzt um ihn und sein Werk gehen soll – Christoph Ransmayr. Ransmayr ist seit 1988 einer der Großen: Damals gelang ihm der Durchbruch mit seiner alles Überlieferte verwandelnden Nacherzählung der Metamorphosen Ovids: *Die letzte Welt* machte Ransmayr berühmt, und seither wartet seine Lesergemeinde Jahr für Jahr auf den nächsten Wurf des Langsamschreibers. Meist vergebens. Ransmayr gab einmal zu Protokoll, daß er am ersten Satz seines 1995 erschienenen Romans *Morbus Kitahara* monatelang gefeilt habe. Dieser Roman war dann ein Tabubruch. Er beschreibt die Durchführung des Morgenthau-Plans am Beispiel eines Kaffs in den österreichischen Alpen. Unvergeßliche Schilderungen, granitener Stil: Im Gegensatz zu Helmut Krausser nimmt man Ransmayr sofort ab, daß er Version nach Version verwirft, um endlich diejenige zu finden, die der Würde der Sprache und des Gegenstands allein angemessen ist. Das könnte das Kennzeichen der Werke Ransmayrs sein: Würdigung der Sprache und des Vorgangs des Erzählens; keine Schnellschüsse, keine Schlampigkeiten, alles ausgewogen, alles bedacht. Wohl deshalb dauert es manchmal ein bißchen länger, diesmal über zehn Jahre. Freilich erschienen zwischendurch Erzählungen und frühere Arbeiten in kleinen Einzelbänden. Dem Verlag wird es darum gegangen sein, mit solchen Zwischenrufen den Namen Ransmayr präsent zu halten.

Nun also hat das Warten ein Ende, und die Überraschung ist perfekt: Wann zuletzt hätte ein deutscher Autor begriffen, daß eine bestimmte Geschichte nur als Versepos angemessen erzählt werden kann? *Der fliegende Berg* ist die Geschichte zweier Brüder, die sich auf den Weg machen, um in Osttibet den vermutlich letzten weißen Fleck auf der Landkarte zu tilgen, eben: den „fliegenden Berg“ zu finden. Einer kommt um, und der andere, der Erzähler, der alles im Nachhinein berichtet, begreift erst über sein Erzählen, was ihm widerfuhr. Das klingt simpel und ausgetreten: Aber vor der Heimkunft kommt das Fahren, und das Bannen des Erfahrenen im Wort ist ein starker Grund für das Schreiben. Wer auch nur ein Restchen Gefühl für den Rhythmus der Sprache mitbringt, wird Ransmayrs großartiges Epos langsam und laut lesen und von der Unerschütterlichkeit seiner Kunst profitieren.

Götz Kubitschek

Jede Lösung ist falsch

Nicolás Gómez Dávila: *Scholien zu einem inbegriffenen Text*, übersetzt von Thomas Knefeli und Günther Rudolf Sigl, Wien: Karolinger 2006. 600 S., geb, 37.90 €

Hier liegt endlich die komplette Übersetzung der ersten beiden Aphorismen-Bände des großen Reaktionärs Nicolás Gómez Dávila vor. Er enthält viel Neues, bot doch der Band *Einsamkeiten* von 1987 nur eine kleine Auswahl der Fülle, die sich nun offenbart. Provokationen am laufenden Band, Gedankenpfeile, die man, einmal von ihnen getroffen, niemals wieder vergißt. Neben scharfen Verdikten über das Elend der demokratischen Politik, die „dem Leser schwer im Magen liegen" sollen, stehen skeptische Meditationen über Literatur, Geschichte, Bildung und die Niedertracht des Menschen. Die Sätze Gómez Dávilas fordern den Mut zur Verachtung, zur hellsichtigen Lageanalyse, zum entschiedenen Urteil: „Die neutrale Haltung ist die Tochter der Faulheit und der Angst." Hinter allem aber, was er an der modernen Welt auszusetzen hat, steht das implizite Zentrum seines Denkens (der sogenannte „inbegriffene" Text). Dieses finden wir in den Reflexionen über Gott und das Göttliche, über das Mysterium des Daseins. Kostproben: „Um eine Katastrophe unausweichlich werden zu lassen, gibt es nichts Wirksameres, als eine Versammlung einzuberufen, die Reformen zur Verhinderung dieser Katastrophe vorschlägt." – „Nichts fader als Wahrheiten, die in der gemäßigten Zone des Geistes reifen." – „Der Mythos ist die einzige Art, einfache Wahrheiten auszudrücken." – „Zweck der Kultur ist, der Seele einen köstlichen Geruch zu geben." Man könnte zitieren, zitieren, zitieren. Nur eins sei hier noch gestattet: „Mit dem, der bestimmte Bücher nicht kennt, ist keine Diskussion möglich."

Till Kinzel

Glück auf!

Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, herausgegeben von Burkhardt Lindner unter Mitarbeit von Thomas Küpper und Timo Skrandies, Stuttgart: Metzler 2006. 720 S., geb, 64.95 €

Ist Walter Benjamin „von allen Intellektuellen der Weimarer Republik und des Exils der Lebendigste geblieben"? Davon geht zumindest der Rückentext des vorliegenden Handbuches aus. Die Beiträger versuchen diese Prämisse zu erhärten, indem eingangs behauptet wird, daß Benjamin für so angesagte Dinge wie Genderforschung und Medienwissenschaft äußerst bedeutsam sei. Davon ausgehend, wird jedes Werk Benjamins einer oftmals recht eingehenden Analyse unterzogen. Bei der Lektüre kommt man irgendwann zu der Überzeugung, daß Benjamin ein Genie gewesen sein muß: er hat alles Mögliche vorausgeahnt, er lag nie falsch, auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen könnte und er wurde zu Lebzeiten verkannt. Wenn man allerdings weiß, daß sich philosophisch so zwielichtige Gestalten wie Giorgio Agamben auf Benjamin beziehen und daß Benjamin in seinen späten Schriften einen ungetrübten Marxismus zugrunde legte, ist Vorsicht geboten. Viel eher handelt es sich bei ihm um den letzten Heiligen der deutschen Philosophie, bei dem die trüben Ecken nicht ausgeleuchtet werden, weil sein Leben auf so tragische Weise endete. Menschlich verständlich, wissenschaftlich ein Armutszeugnis. Mit anderen Worten: Das vorliegende Handbuch macht der sonst so soliden Reihe keine Ehre. Das soll nicht heißen, daß einzelne Beiträge keine echte Bereicherung für den Leser sein können. Er wird vielmehr in der Ansicht bestärkt werden, daß es sich bei Benjamin um einen Steinbruch handelt, in dem äußerst lebendige Bergleute zugange sind. Die eigentliche Frage lautet: Warum?

Fritz Keilbar

Tragik

Hans-Joachim Schoeps: *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden.* Herausgegeben und eingeleitet von Andreas Krause Landt, mit einem zeitgenössischen Kommentar, Berlin: Landt 2006. XXX + 157 S., geb, 24.90 €

Daß das Leben seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in geistiger Hinsicht immer schrecklicher wurde, obwohl es sich auf der materiellen Ebene immer angenehmer gestaltete, ist ein kulturkritischer Allgemeinplatz, der spätestens seit Georg Simmel fest im intellektuellen Diskurs verankert ist. Seitdem steht auch die Frage im Raum, ob das Judentum bei dieser „Auflösung aller Dinge" (Hans-Dietrich Sander) eine besondere Rolle spielt. Das vorliegende Buch von Hans- Joachim Schoeps (entstanden 1932), das erstmals aus dem Nachlaß publiziert wird, ist vielleicht die letzte ernstgemeinte Antwort auf diese Frage, bevor die deutsch-jüdische Symbiose ihr gewaltsames Ende findet. Schoeps geht davon aus, daß der allgemein empfundene „fragmentarische Charakter des heutigen Lebens" nur für das Judentum die „Bedeutung einer effektiven Heilskatastrophe" haben kann, weil die Sinai-Offenbarung ohne den hörenden Menschen verhallt. Weil Kafka diese „Grenzsituation" (Jaspers) als „Extremist" angenommen habe, zerbricht er die Gehäuse des Judentums und vergißt Gott angesichts der „Geworfenheit" (Heidegger). Dem modernen Juden, so Schoeps, bleibe dann weder die jüdische Hoffnung auf den Messias noch die durch den Erlöser geheiligte Welt des Christen. Daher rühre seine tragische Position. Schoeps hat mit diesem Buch, das ihn beim Wiederlesen nach dem Krieg deprimierte, vielleicht auch seine eigene Position als deutschnationaler Jude beschrieben, die ihn zwischen alle Stühle geraten ließ.

Erik Lehnert

Machtzeichen

Wolfgang Achnitz (Hrg.): *Wappen als Zeichen*, Das Mittelalter – Perspektiven mediävistischer Forschung, 11 (2006) 2, Berlin: Akademie 2006. 210 S., kt, Abb., 34.50 €

Längere Zeit galten Wappen als ein Gegenstand, der des historischen Interesses nicht im vollen Sinne würdig ist, etwas, womit sich nur die Nebendisziplinen beschäftigen oder – schlimmer noch – Laien mit Sammeltrieb und romantischer Neigung. Daß diese Auffassung wesentliche Aspekte ausblendet, war dem Verständigen natürlich immer klar. Aber es gab doch zu wenig kompetente Fürsprecher der Heraldik, als daß ein Neuansatz aussichtsreich erscheinen mochte. Die Veränderung dieser Lage hat nicht bloß mit der kulturgeschichtlichen Mode zu tun, die seit einigen Jahren alle möglichen Bereiche des Faches ergreift, sondern auch mit dem Auftreten einzelner Wissenschaftler, die sich an eine systematische Neuerfassung der Wappenkunde gemacht haben. In diesem Zusammenhang waren unsere Leser schon auf Georg Scheibelreiter hingewiesen worden, der in diesem Band mit einem großen Beitrag vertreten ist, der die Ergebnisse seiner Forschungen zum Wappenwesen und dessen Zusammenhang mit dem adeligen Selbstverständnis vorträgt. Wichtig erscheint dabei vor allem der Hinweis, daß die These vom hochmittelalterlichen Ursprung der Wappen immer stärker unter Druck gerät und einer schon in der Vergangenheit diskutierten Anschauung weicht, der zufolge ein Zusammenhang mit früheren Schild- und Feldzeichen bestand. Hingewiesen sei auch auf die kurze Einleitung von Wolfgang Achnitz, der einen – wenn auch sehr knappen – Überblick zur Forschungslage sowie eine Auswahlbibliographie enthält. Alle übrigen Beiträge des Bandes befassen sich mit Spezialthemen.

Karlheinz Weißmann

Götterschrift

Wilhelm Hauer: *Schrift der Götter. Vom Ursprung der Runen*, Kiel: Orion Heimreiter 2006. 238 S., geb, zahlreiche Abb., 19.95 €

Als zum 4. April 1961 von Freunden und Schülern eine Festschrift aus Anlaß des 80. Geburtstags (Jakob) Wilhelm Hauers veröffentlicht wurde, enthielt sie neben einer Bibliographie auch ein Verzeichnis der druckfertigen Manuskripte, die nicht publiziert waren. Der Grund dafür lag in der SS-Mitgliedschaft Hauers und seiner Position als Führer der „Deutschen Glaubensbewegung". Zwar konnte der Religionswissenschaftler auch nach 1945 zu seinem Spezialgebiet – der Indologie – schreiben, aber eine Arbeit wie „Die Herkunft der Runen und der europäischen Alphabete aus den indogermanischen Heilszeichen" war nicht auf den Buchmarkt zu bringen. Insofern ist es mehr als überraschend, wenn nun, weitere vierzig Jahre später, diese Untersuchung aus dem Nachlaß herausgegeben wurde. Es handelt sich um eine Arbeit, die sich über weite Strekken an Spezialisten richtet, aber in ihren wesentlichen Aussagen allgemeinverständlich bleibt. Im Kern geht es darum, daß Hauer die verbreitete Importtheorie (die germanischen Runen sind Varianten eines mediterranen Alphabets) ebenso wie die Vermittlungshypothese (Kombination aus der Teilübernahme fremder Alphabete und autochthonen Begriffszeichen) ablehnte, ohne eine Ursprünglichkeit im naiven Sinn zu behaupten. Seiner Auffassung nach gab es vielmehr ein gemeinindogermanisches Symbolsystem, das am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends zum Schriftsystem wurde und aus dem das griechische ebenso wie das italische Alphabet, aber eben auch die Runen hervorgegangen sind. Angesichts der bis heute ungeklärten Entstehung der Runen eine nachdenkenswerte Hypothese.

Karlheinz Weißmann

Weisheit der Schlange

Erik Hornung und Andreas Schweizer (Hrg.): *Die Weisheit der Schlange. Beiträge der Eranos Tagungen 2003 und 2004*, Basel: Schwabe 2005. 298 S., kt, Abb., 19.50 €

Wie man der Presse entnehmen konnte, steht Eranos vor einer Umstrukturierung, möglicherweise ist das Projekt in seiner ganzen Ausrichtung gefährdet. Das hieße vielleicht auch, daß sich mit dem berühmten Namen zukünftig Modisches und Kommerzielles verknüpft, jedenfalls die Tradition, die von der Mäzenin Else Froebe-Kapteyn und dem Psychologen C. G. Jung in der Zwischenkriegszeit begründet wurde, nicht fortzusetzen ist.

Ein äußeres Anzeichen dafür, wie weit man sich vom Glanz der alten Zeiten entfernt hat, besteht seit langem darin, daß die Eranos-Jahrbücher nicht mehr erscheinen können und nur aushilfsweise Tagungsbände herausgegeben werden, darunter der letzte zu den Themen „Die Weisheit der Schlange" und „Licht-Brechungen". Unbedingt empfehlenswert sind die Beiträge der Ägyptologen Erik Hornung über Schlangen im Diesseits und Jenseits der Ägypter und Jan Assmann über „Lux divina – Zur Theologie des Lichts im alten Ägypten". Es handelt sich nicht um spezialistische Abhandlungen, sondern um solche, in denen symbolische Aspekte aufgewiesen werden, die für den allgemein-religiösen wie für den biblisch-christlichen Zusammenhang von Interesse sind.

Wegen des außerordentlich reichen Materials, das aus dem antiken Ägypten erhalten ist, darf man hier wichtige Aufschlüsse erwarten. Daneben steht eine Reihe von Aufsätzen, deren Inhalt teilweise ganz erhellend wirkt, manchmal aber doch ein hohes Maß an Zutrauen in die Traumanalyse oder orthodoxen Jungianismus voraussetzt.

Bernd Paladin

Die Wirklichkeit der Hebräer

Oskar Goldberg: *Die Wirklichkeit der Hebräer*, hrsg. von Manfred Voigts, Jüdische Kultur, Bd 14, Wiesbaden: Harrassowitz 2005. 385 S., geb, 98.00 €

Es ist schlechterdings unmöglich, den Gedankengang, den Oskar Goldberg in diesem, zuerst 1925 erschienenen und lange verschollenen, Werk entwickelt, auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum nachzuzeichnen. Im Kern ging es Goldberg um den Beweis der jüdischen Auserwähltheit in einem objektiven Sinn, eine These, die er dadurch zu stützen versuchte, daß er eine natürliche und eine übernatürliche Form der menschlichen Vergemeinschaftung unterschied. Die natürliche ist im Grunde rein biologisch, nur die übernatürliche das Ergebnis einer „Institution", die natürliche kommt durch die Abstammung von den Volksgöttern (die Goldberg mit den „Elohimen" des Alten Testaments identifiziert) zustande, die übernatürliche nur durch den wahren, den Gott Israels, „von dem sich nicht abstammen läßt". Das Bewußtsein dieses Sachverhalts war aber, so Goldberg, in Israel nicht auf Dauer zu stellen, was seine Geschichte zu einer „Geschichte der Rückfälligkeiten" gemacht habe, bei der das Volk immer wieder in die „Naturordnung" umkehren wollte, weil es die Reinheit und Strenge der „Gegenordnung" nicht ertrug. Solches Bedürfnis nach Normalität komme der Zurückweisung der Auserwähltheit gleich, die Israel übehaupt erst begründet habe. Auffassungen, die nicht nur überraschen, sondern Goldberg das Interesse wie die Feindseligkeit von Antisemiten eintrugen, den Ruf eines Kabbalisten ebenso wie den eines reaktionären Phantasten, der im Ernst daran dachte, die alte Mission einem „aus Juden und ritualfähigen Fremden zu bildenden neuen Offenbarungsvolk" zu übertragen.

Karlheinz Weißmann

Persien

Hans-Peter Raddatz: *Iran. Persische Hochkultur und irrationale Macht*, München: Herbig 2006. 288 S., geb, 19.90 €

Der Orientalist Hans-Peter Raddatz gilt als profilierter Kenner des Islam, zugleich ist er ein scharfer Kritiker der politischen Öffnung Europas gegenüber dem Morgenland sowie der schleichenden Muslimisierung unserer Städte. Nun hat er ein faktenreiches Buch über Geschichte und Gegenwart des Iran vorgelegt. Vom antiken Persien über die Schia als messianische Variante des Islam und die Revolution 1979 bis zur Ära Ahmadinedschad („Ahmad-e-Nadjad") legt Raddatz Tradition und Ideologie des Gottesstaates dar. Man müsse lange suchen, „um ein Land zu finden, das einen schärferen Kontrast zwischen sprühendem Geist und dumpfer Brutalität, zwischen höchster Kultur und dumpfer Barbarei aufweisen kann."

Der Leser sieht sich erschwerter Lektüre ausgesetzt. Die Definition mancher Begriffe folgt oft lange nachdem entsprechende Sachverhalte problematisiert wurden; ebenso ist es unmöglich, in eines der sechs Großkapitel des Buches einzusteigen, ohne die vorigen genauer Lektüre unterzogen zu haben. Raddatz läßt zwischen geschichtlichen Abläufen und philosophischen Grundlagen stets – oft die Grenzen zum Zynismus übersteigende – eigene Wertungen einfließen. Dazu kommt, daß der Autor die herkömmliche Phonetik zentraler Termini verweigert. Daß Muhammad den Religionsgründer meint, erschließt sich leicht, über Mudjahids (Mudschaheddin) oder Husayn (alias Saddam Hussein, und dies unter den zahlreichen Husayns des Islam) stolpert man leichter. Als Verteidiger des Abendlandes wahrt Raddatz streng die Grenzen des Etablissements: Einen Abdruck in der *Jungen Freiheit* rügte der Autor mit harschen Worten.

Ellen Kositza

Zarathustra

Michael Stausberg: *Zarathustra und seine Religion*, München: Beck 2005. 128 S., kt, 7.90 €

Wenn man zusammenträgt, was der durchschnittlich Gebildete über Zarathustra und seine Lehre weiß, sind Bemerkungen über den „Dualismus", die „Feuerverehrung" und die „Türme des Schweigens" (in denen die Leichen ausgelegt werden, um sie von den Vögeln abnagen zu lassen, damit danach nur die Gebeine bestattet werden) zu erwarten. Außerdem gibt es, was Michael Stausberg eine „Zarathustra-Imagination" nennt, die diesem Mann einen Rang zuerkennt, der dem Christi, des Mose, Mohammeds oder Buddhas nahe kommt. Stausberg macht in seiner konzisen Darstellung allerdings deutlich, daß diese Einschätzungen ebenso wie die populären Vorstellungen bestenfalls oberflächlich sind. Über die Person Zarathustras weiß man praktisch nichts. Niemand vermag zu sagen, wann und wo er gelebt hat. Es ist nicht einmal sicher, daß es sich überhaupt um eine historische Figur handelt. Ebenso unklar bleibt die Datierung der Texte und Rituale; bei dem gelegentlich als „Heiliges Buch" der Zoroastrier bezeichneten *Zend-Avesta* handelt es sich im Grunde um eine Kompilation europäischer Forscher. Der Dualismus schließlich spielt zwar als inhaltlicher Bezugspunkt eine entscheidende Rolle, ist aber weniger religiös-philosophische Lehre als vielmehr Ausdruck einer dauernden Furcht vor der Macht der Dämonen. Die so archaisch wirkende Feuerverehrung und die Türme des Schweigens sind wahrscheinlich nur wenige hundert Jahre alt. Das alles mag etwas enttäuschend wirken, aber die Aufgabe der Religionswissenschaft kann es nicht sein, romantische Illusionen zu nähren, auch sie hat sich mit dem zu befassen, was ist.

Martin Voelkel

300

Anuschka Albertz: *Exemplarisches Heldentum. Die Rezeptionsgeschichte der Schlacht an den Thermopylen von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Oldenbourg 2006. 424 S., geb, 43 Abb. auf Tafeln, 64.80 €

Wahrscheinlich gehört „Sparta“ zu den wirkungsmächtigsten europäischen Mythen, jedenfalls wenn man den Begriff des Mythos weitet und darunter jede identitätsstiftende Erzählung faßt. Schon in der Antike, kaum im Mittelalter, aber verstärkt seit der Renaissance und endgültig durch die klassizistischen Strömungen seit dem 18. Jahrhundert wurde die spartanische Ordnung als ideale aufgefaßt, in der Kriegertum und männliche Tugend, Elitenbildung und Rechtsgleichheit der Vollbürger, Stabilität und Machtentfaltung gegeneinander ausgeglichen waren. Die Geschichte dieser Rezeption, ihrer Motive und Wirkungen, ihrer Täuschungen und Selbsttäuschungen, ist relativ gut erforscht. Jetzt hat die Historikerin Anuschka Albertz sich auf einen besonderen Aspekt konzentriert, die legendäre Schlacht an den Thermopylen, als die Spartiaten unter ihrem König Leonidas um den Preis des Selbstopfers den Vormarsch der Perser gegen Griechenland aufhielten. Die Darstellung ist ausgesprochen gründlich, wobei nicht nur die Analyse der „langen Zeit des Bedeutungsverlustes“ zwischen Spätantike und Französischer Revolution hervorgehoben sei, sondern auch die gelungene Kombination von Bezugnahmen auf literarische und künstlerische Verarbeitungen sowie die Versuche direkter politischer Nutzbarmachung von der jakobinischen Ideologie bis zur Deutung der Niederlage von Stalingrad. Wenn man überhaupt Kritik äußern will an dieser gelungenen Arbeit, dann an der etwas schematischen Darstellung zur deutschen Faszination durch den „Männerbund“.

Karlheinz Weißmann

Auftragstaktik

Franz Uhle-Wettler: *Höhe- und Wendepunkte deutscher Militärgeschichte. Von Leuthen bis Stalingrad*, Graz: Ares 2006. 416 S., HC, 19.90 €

Uhle-Wettler legt nun bereits in dritter neu überarbeiteter Auflage *das* Standardwerk zur jüngeren deutschen Militärgeschichte vor. Erweitert um ein Kapitel zur Seeschlacht im Skagerrak 1916, schildert er anhand von neun Schlachten, beginnend mit Leuthen 1757 und endend mit Stalingrad 1942/43, die Höhen und Tiefen des deutschen Soldatentums. Der Autor beschreibt außerordentlich spannend das Schlachtengeschehen auf taktischer und operativer Ebene und bettet das Ereignis in seinen historisch-politischen Zusammenhang. Außerdem befaßt er sich mit der wichtigen Frage nach der Motivation des Soldaten. Hier befindet sich Uhle-Wettler, selbst ehemaliger militärischer Vorgesetzter, in seinem Element. Wieso gelang es deutschen Truppen so oft, gegen eine Übermacht von Feinden nicht nur durchzuhalten, sondern sogar zu siegen? Des Autors Antwort ist verblüffend einfach: zur Voraussetzung jeder erfolgreichen Truppenführung gehört zu allen Zeiten eine zeitgemäße innere Führung. Ohne eine vorzügliche Ausbildung der Führer, Unterführer sowie Mannschaften und die Bereitschaft, die Soldaten nicht nur in den Krieg zu schicken, sondern die Truppen selbst anzuführen, wäre die ungewöhnliche Motivation nicht denkbar gewesen. Hinzu kommt die aus der Auftragstaktik resultierende Selbständigkeit der Führer und Unterführer. Diese begründet nach einhelligem Fachurteil die Überlegenheit deutscher Heere für beinahe 150 Jahre. Hinzu tritt ein fast unglaublicher Ausbildungsstand, die Achtung der Würde des Soldaten und die zeitgemäße Humanität des preußisch-deutschen Disziplinarwesens.

Olaf Haselhorst

Faschismus

Robert O. Paxton: *Anatomie des Faschismus*, München: Deutsche Verlagsanstalt 2006. 448 S., geb, 24.90 €

Der amerikanische Historiker Paxton will einen „frischen Blick“ auf den Faschismus werfen. Darunter versteht er ein induktives und vergleichendes Vorgehen, das zunächst das Phänomen schildert und dann zu einer Definition gelangt. Natürlich kommt auch Paxton nicht ohne Vorannahmen aus, unter anderem die, den Faschismus unter allen Umständen für etwas „rechtes“ zu halten, weil es eine gegen die Linke gerichtete Volksbewegung gewesen sei. Dabei übersieht er, daß der Faschismus vielleicht nur den konsequenten Schluß zog, daß es nicht mehr für alle reichen wird. Paxton untersucht den Faschismus als Zyklus von fünf Stadien – von der Entstehung bis zur längerfristigen Entwicklung. Dabei nimmt er die üblichen europäischen, aber auch außereuropäische Beispiele in den Blick. Das und die kommentierte Bibliographie machen das Buch lesenswert. Was stört, sind zum einen kleine Ungenauigkeiten und die große Ungerechtigkeit, daß Stalins Terror nicht so schlimm gewesen sei, weil es für Frauen und Kinder Rettungsmöglichkeiten gegeben habe – so als ob nur Männer verhungert seien. Paxton muß jedoch aufgrund seiner Vorgehensweise davon absehen, dem deutschen Volk einen pauschalen Schuldvorwurf zu machen. Da ihn die Frage interessiert, ob es heute noch Faschismus geben könne, ist er in seinen Analysen von einem Pathos des Verstehens angetrieben, das ihn zu einigen tiefen Einsichten in den Faschismus, die Suche nach einer „alternativen Moderne“, kommen läßt. Eine grundsätzliche Definition des Faschismus bleibt uns Paxton dennoch schuldig, ihn verläßt am Ende vor lauter Beschreibungseifer die definitorische Kraft, die all das bündeln müßte.

Erik Lehnert

Chiliasmus

Hans Otto Seitschek: *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd 26), Paderborn: Schöningh 2005. 296 S., kt, 39.90 €

Der Arbeit von Hans Otto Seitschek kommt ein prinzipielles Verdienst zu: Er entreißt einen zu Unrecht Vergessenen dem Vergessen, liefert eine biographische Skizze, ein Verzeichnis der Bücher und der wichtigsten Aufsätze des bedeutenden israelischen Historikers Jacob Leib Talmon, dazu eine Behandlung der zentralen Grundaussagen seines Werkes. Man findet in dem Buch von Seitschek außerdem eine Verknüpfung zwischen den Ansätzen Talmons und ähnlich gerichteten (etwa von Norman Cohn) oder konkurrierenden (etwa von Eric Voegelin), die sich ebenfalls auf die Erscheinungsformen „politischer Religion" bezogen. Was bei ihnen allerdings fehlte, war die Verknüpfung mit dem, was Talmon „totalitäre Demokratie" nannte, jene „messianische" Tendenz der säkularisierten Massengesellschaft, die ihr Erlösungsbedürfnis auf politische Bewegungen richtet, die tausendjährige Reiche versprechen.

Seitschek weist darauf hin, daß die anstößige Formel „totalitäre Demokratie" eine wesentliche Ursache für die fehlende Rezeption Talmons in Deutschland gewesen sei, eines Denkers, der mit seiner konservativen Position so gar nicht in das Bild des „guten Juden" paßt, das sich der Westen zurechtgemacht hat. Um so wichtiger, daß jetzt wenigstens eine Zusammenfassung der Argumentation geboten wird, die einen deutlich anderen als den üblichen Blick auf die Ideologiegeschichte der letzten Jahrhunderte ermöglicht.

Martin Voelkel

Bewußtsein des Mysteriums

Eric Voegelin: *Mysterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*, hrsg. von Peter J. Opitz, Wien: Passagen 2006. 147 S., kt, 17.90 €

Eric Voegelin erfährt in den letzten Jahren eine Art Renaissance. Wurde zunächst seinen Konzepten der politischen Religion sowie der Gnosis als Wesensbestimmung der Moderne starke Aufmerksamkeit geschenkt, so rückt nun die im eigentlichen Sinne philosophische Dimension seines Werkes stärker ins Blickfeld. Auch die systematischeren Versuche Voegelins, zu einer Bestimmung des Wesens der Philosophie zu gelangen, nehmen ihren Ausgangspunkt von der intellektuellen und sprachlichen Korruption unseres Zeitalters, in dem „jeder Gehirnwäscher sich über den anderen Gehirnwäscher beklagt", während alle sich der Magie der Sprache zu Manipulationszwecken bedienen. Voegelin strebt danach, aus dem Gefängnis der aktivistisch-utopischen Vorstellungen, die eng mit der Herrschaftsbegierde der Aktivisten verbunden sind, auszubrechen und die „Freiheit der Vernunft des Philosophen" wieder herzustellen. Voegelins Denken ist von großer Leidenschaftlichkeit geprägt, die auch vor Polemik nicht zurückscheut. Es geht ihm um die Verteidigung eines Bewußtseins, das nicht nur sich selbst zum Gegenstand hat, sondern in der Offenheit für die Transzendenz den göttlichen Grund seiner Existenz erkennen kann. Hegels Philosophie erscheint Voegelin daher ebenso wie später das Denken von Marx oder Nietzsche als „geistige Krankheit der Weigerung, die Realität wahrzunehmen". Seine Bewußtseinsphilosophie sollte die ideologischen Formen einer „zweiten (fiktiven) Realität" zerstören helfen, um der Macht der Wahrheit Geltung zu verschaffen, „die die Ordnung der Existenz im Menschen rettet".

Till Kinzel

Desiderat

Claus Wolfschlag: *Ludwig Fahrenkrog. Das goldene Tor. Ein deutscher Maler zwischen Jugendstil und Germanenglaube*, Dresden: Verlag Zeitenwende 2006. 86 S., kt, Abb., 12.50 €

Ein festlich gewandetes Paar auf der obersten Stufe einer Treppe, vor sich die goldene Umrandung eines Torbogens, den Blick zu arkadischen Sphären freigebend: Lange diente dieses Bild Ludwig Fahrenkrogs als Schmuckblatt für Hochzeitstelegramme. Zu Unrecht, aber nicht grundlos zählt der Maler, Dramaturg und Religionsphilosoph Fahrenkrog (1867–1952) zu den vergessenen Künstlern der Jahrhundertwende. Eine Sicht auf die Werke des Rendsburger Symbolisten, von Mohler dem „völkischen" Gestaltenkreis zugerechnet, wurde hauptsächlich durch die ideologisch geschliffene Brille maßgebender linker Interpreten vorgenommen. Dabei diente vornehmlich Fahrenkrogs Eigenschaft als Gründer der „Germanischen Glaubengemeinschaft" als Interpretationsfolie seiner Bilder. Der Protestantensohn sah in Jesus zunächst einen religiösen Revolutionär. Daß er ihn bartlos als „faustischen Gottessucher" darstellte, sorgte für Aufregung in der Kulturszene. Fahrenkrogs religiöse Entwicklung mündete in einen mystischen Pantheismus. „Wer Jesus recht versteht, den macht er frei – von sich. Und ist nicht das Hochziel aller Erziehung, den Zögling frei zu machen, damit er des Erziehers entraten kann?" Tragisch, esoterisch und pathetisch bietet sich Fahrenkrogs monumentale Bildwelt dar. Trotz Betonung der Notwendigkeit eines „nordischen" Glaubens – frei von Schuldkult und Fremderlösung – wird nicht „gerasselt"; blondblaue Arier-Panegyrik war nie Fahrenkrogs Niveau. Der Kunsthistoriker Wolfschlag füllt mit seiner reich bebilderten Studie ein Desiderat.

Ellen Kositza

Evola

Oliver Ritter: *Ein Tag im Leben des Julius Evola*, Straelen: Regin 2006. 128 S., kt, mehrere Abb., 13.50 €

Der Titel dieses Buches erinnert nicht zufällig an einen Essay, den Armin Mohler über einen Tag im Leben Ernst Jüngers geschrieben hat. Allerdings ist der Unterschied zwischen beiden Texten offenkundig: Mohler äußerte sich aus persönlicher und intimer Kenntnis, Oliver Ritter muß seine Phantasie bemühen, um einen Eindruck von den Überlegungen und Atmosphären zu schaffen, die Evolas Existenz bestimmten. Allerdings gibt es Informationen über das bunte Personal, das darin eine Rolle spielte – von der betörenden Okkultistin Maria de Naglowska über den Zenmeister Karlfried Graf Dürckheim und den Guru Gurdjieff bis zu einer so schillernden Figur wie Federico Fellini, Starregisseur und Kultfigur der radikalen Linken – und gewisse Gewohnheiten, denen Evola anhing. So ist ein kleines Buch zustandegekommen, das seinen Leser einen Blick auf das Privatleben des *barone* werfen läßt, einen Unzeitgemäßen und Unangepaßten, Dandy und Dadaisten, Esoteriker und Anhänger der traditionalen Weltanschauung, Gegner Mussolinis und Parteigänger des Faschismus, Freund der Grenzerfahrung und Kenner der „Magie des Sexus". Das Buch von Ritter überzeugt nicht in allen Teilen, aber immer wieder gelingen ihm Szenen, die denken lassen: so könnte es gewesen sein; etwa, wenn der altgewordene Evola aus seinem Schreibtisch das verborgene Täfelchen Schokolade nimmt, das nicht einfach nur ein Täfelchen Schokolade ist, sondern Mittel für ganz andere Genüsse, oder ihm durch den Kopf geht, warum ihn das Schicksal schwer mit Kriegsverletzung und dauernder Lähmung geschlagen hat, – „War es der tantrische Ritus mit der Naglowska gewesen?"

Bernd Paladin

Kompostmoderne

Rex Butler: *Slavoj Žižek zur Einführung*, Hamburg: Junius 2006. 231 S., br, 14.90 €

Der Trieb zur Theorie gebiert gedankliche Monster, doch die Lust an der Freiheit des Denkens macht die Sache halb so wild. – Ähnlich wie Giorgio Agamben ist Slavoj Žižek, slowenischer Kulturtheoretiker und Philosoph, ein Star in der globalen Gemeinschaft der Intellektuellen. Dabei ist sein Werk allerdings nicht so plump feuilletonistisch wie das des Italieners und darum auch einer ernsthaften Einführung durchaus wert, die der Engländer Rex Butler in dem vorliegenden Band unternimmt. Wie wohl fast jeder Leser erliegt auch Butler dem „psychotischen Denken" Žižeks und gerät dadurch einige Male ins Schlingern – mehrere Seite, um den Begriff des „Herrensignifikanten" zu erklären, scheinen doch gar zu reichlich. Vielleicht ist diese Art der theoretischen Beflissenheit, gepaart mit Ratlosigkeit, bei der Auseinandersetzung mit jemandem wie Žižek auch nur zu verständlich: Er beruft sich auf Diogenes, Walter Benjamin (wie mittlerweile wohl fast jeder Nicht-Analphabet) und Kant, erklärt uns Lacan und Hegel mit Hitchcock- und Spielberg-Filmszenen, er bekommt sogar Lenin und Jesus Christus unter einen Hut. Daneben sind die Eigenverantwortlichkeit der Handlungen des Einzelnen und eine ernstzunehmende Ideologiekritik, ohne ständig lauernden Totalitarismusverdacht, wichtige Teile seines philosophischen Selbstverständnisses. Das alles verwirrt nicht nur, es macht vor allem auch Spaß beim Mitdenken, zumal es Žižek durchaus ernst meint. Der überraschende und gleichzeitige Bezug z.B. auf den Deutschen Idealismus und irgendein Phänomen der Popkultur ist nur das neue, glitzernde Gewand der schon so alten und faltigen Philosophie des Abendlandes.

Konrad Roenne

Gottesbeweis

Walter Nigg: *Rembrandt. Maler des Ewigen,* Zürich: Diogenes 2006. 141 S., Abb., Ln, 19.90 €

Daß die Meinungen über Rembrandts Werk einmal geteilt waren, ist heute kaum noch vorstellbar. Doch für Jacob Burckhardt stand fest, daß Rembrandt nicht in der Lage gewesen sei, einen Menschen „normal" zu malen. Dagegen war Vincent van Gogh vom selben Künstler so eingenommen, daß ihm Rembrandts Schaffen einem Gottesbeweis gleichkam: „Man kann nicht ernsthaft Rembrandt lieben, ohne sicher zu wissen, daß es einen Gott gibt." Von diesen beiden Betrachtungsweisen ausgehend, entwickelt Walter Nigg eine wunderbar formulierte Meditation über Rembrandt. Dabei merkt man diesem Essay nicht an, daß er bereits vor mehr als 50 Jahren erschienen ist. Er hat nichts von seiner Überzeugungskraft eingebüßt. Nigg (1903–1988), reformierter Pfarrer und Theologe aus der Schweiz, sah seine Aufgabe darin, das Christentum wieder als Anstoß wahrnehmbar zu machen, indem er dem Leser an Beispielen zeigt, was der Glaube im einzelnen Menschen bewirken kann.

Nigg beschreibt wie Rembrandt nach dem Tod seiner ersten Frau zu einem Außenseiter wurde, der dadurch zu einer Freiheit gelangte, die es ihm ermöglichte, beginnend mit der *Nachtwache,* der öffentlichen Meinung gegenüber völlig gleichgültig zu sein und das „Heilige im Profanen" zu erblicken. Was damals Unverständnis hervorrufen mußte. Rembrandt ging diesen Weg in seinen Bildern unbeirrt weiter, hob die von Paulus beschriebene Decke vom Alten Testament und schaute den Ewigen. Trotz der überzeugenden Interpretationen muß Nigg eingestehen, daß diese Wirkung der Bilder ohne „seelische Ergriffenheit" nicht nachvollzogen werden kann.

Erik Lehnert

Gnostika

Auf die Zeitschrift *Gnostika* haben wir unsere Leser schon verschiedentlich hingewiesen. Auch die neue, im November 2006 erschienene, Ausgabe ist sehr empfehlenswert. Hervorzuheben ist einmal ein Interview mit Julius Evola, das sich vor allem auf dessen alchemistisch-okkulte Interessen bezieht, zum anderen ein Artikel der Historikerin Rita Voltmer unter dem sprechenden Titel „Vom getrübten Blick auf die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen". Das wohltuende an der Untersuchung von Frau Voltmer ist die Nüchternheit ihrer Argumentation und die Widerlegung der üblichen – neopaganen, feministischen oder progressiven – Vorurteile zum Thema. Zu beziehen ist *Gnostika* über AAGW – Lothar von Kübelstraße 1 – 76547 Sinzheim – Fax: (07225) 91 95 99 – www.aagw-gnostika.de. Das Jahresabonnement kostet 45.00 €.

Benoist

Die *Association des Amis d' Alain de Benoist* (48 Boulevard de la Bastille – F-75012 Paris – Frankreich – www.alaindebenoist.com) hat insgesamt fünf neue Bücher Benoists herausgegeben, von denen drei ältere Beiträge zusammenstellen, darunter eine große Zahl von Interviews. In einem (abgedruckt in *Jésus et ses frères et autres écrits sur le christianisme, le paganisme et la réligion*), das Benoist 1997 der Zeitschrift *Antaios* gegeben hat, schildert er unter anderem seine Begegnung mit Mircea Eliade, der für seine Parisaufenthalte ein kleines Appartement in Montmartre besaß. Aufschlußreich ist dabei nicht nur, daß Benoist die persönliche Distanziertheit Eliades hervorhebt, sondern auch, wie er ihrer beider Differenzen in religiösen Grundfragen charakterisiert.



Antaios

Die berühmte, von Mircea Eliade und Ernst Jünger herausgegebene, Zeitschrift *Antaios* (siehe Beitrag in diesem Heft) kann nach wie vor in gebundener Form erworben werden. Die einzelnen Jahrgänge, zwölf erschienen insgesamt, sind zum Preis von je 52.00 € über jede Buchhandlung zu beziehen.

Göbekli Tepe

Das Badische Landesmuseum in Karlsruhe führt noch bis zum 17. Juni eine Ausstellung unter dem Titel „Die ältesten Monumente der Menschheit" durch, die sich vor allem den sensationellen Funden in Göbekli Tepe widmet. Der hier von deutschen Archäologen ausgegrabene Komplex gilt als älteste bekannte Dauersiedlung aus Steingebäuden, deren Zentrum ein Tempel



bildete. Es handelt sich insofern um einen der wichtigsten Überreste der menschlichen Religionsgeschichte. Die Ausstellung ist von Dienstag bis Sonntag geöffnet, täglich von 10–18 Uhr, am Donnerstag von 10–21 Uhr, Informationen über Telefon (0721) 9262828, info@landesmuseum.de oder www.monumente2007.de.

Akte Islam

Unter dem Motto „Für Europa – gegen Eurabien" hat ein am 13. Dezember 2006 in Königswinter initiierter Verein namens „Pax Europa" jetzt seine Seite ins Netz gestellt: www.akte-islam.de Diese neue Initiative um den Journalisten Udo Ulfkotte und den Orientalisten und ehemaligen Leiter des Berliner Verbindungsbüros der Hanns-Seidel-Stiftung, Dr. Rainer Glagow, hat sich die „Bewahrung der christlich-jüdischen Tradition unserer europäischen Kultur" und die „Erhaltung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung" zum Ziel gesetzt. Dazu sollen „europa- und bundesweite Aktionen gegen die schleichende Islamisierung Europas" dienen. Nach dem Vorbild der englischen Seite „Jihad-watch" (www.jihadwatch.org) werden regelmäßig Informationen zur Islamisierungsproblematik zusammengestellt. Man kann über die Webseite auch selbst Fälle aus dem persönlichen Umfeld melden. Solche Funktionalitäten und Informations-Serviceleistungen machen das Ganze auch für solche Rechten und Konservativen interessant, die insgesamt wenig mit der sich hier abzeichnenden Koalition aus liberalen, christlich-wertkonservativen sowie proisraelischen und proamerikanischen Kräften anfangen können.

Abrechnung: 68er-Nachlaß

Wieder gibt es eine Ausgabe der burschenschaftlichen Blätter mit einem interessanten Schwerpunkt-Thema: Der Nachlaß der 68er. Manche der 68er-kritischen Beiträger zu diesem Heft, etwa Hans-Helmuth Knütter, Rolf Stolz und Bernd Rabehl, hatten 1968ff. selbst noch auf der anderen Seite der Barrikade gestanden. George Turner, der ehemalige Berliner Wissenschaftssenator, Rainer Glagow und Klaus Motschmann glänzen mit guten Analysen der damaligen und der heutigen Situation. Selbst Eberhard Diepgen, den ehemaligen regierenden Bürgermeister Berlins, haben die Burschen für ein aufschlußreiches Interview gewinnen können. Nähere Information und Bestellung unter: www.burschenschaftliche-blaetter.de.

Eliade im Netz

Daß sich der Geburtstag Mircea Eliades am 13. März zum 100. Mal jährt, ist nicht unbemerkt geblieben. In Deutschland, wo Eliades Schriften lange eine besondere Popularität genossen, beginnen sich die Kulturschaffenden für diesen Tag zu rüsten. So wird die Verfilmung der Novelle *Jugend ohne Jugend* (der Titel der deutschen Übersetzung lautet: *Der Hundertjährige*) durch Francis Ford Coppola zunächst im Februar auf der Berlinale präsentiert. Die maßgebliche Eliade-Biographie von Florin Turcanu ist pünktlich auf deutsch erschienen (bei Edition Antaios) und die klassischen Eliade-Verlage in Deutschland (Insel, Suhrkamp oder Herder) werden sicherlich das eine oder andere Buch wieder in ihr Programm nehmen. Über die Aktivitäten zum 100. Geburtstag Eliades informiert die Seite www.eliade.de, die ständig erweitert und aktualisiert wird.

Scheidewege

Im neuen Jahresband der *Scheidewege*, der *Jahresschrift für skeptisches Denken*, die in verschiedener Hinsicht 1971 die Nachfolge von *Antaios* antraten, sind auf über 400 Seiten wieder zahlreiche wertvolle Beiträge versammelt, mit denen man ohne weiteres die Abende eines Jahres ausfüllen könnte. Der aufgespannte Kosmos reicht von der Landschaftsbeschreibung bis zur politischen Philosophie, wobei nicht jeder Beitrag hält, was der Titel verspricht. Wirklich empfehlens- und nachdenkenswert sind die Aufsätze zum romantischen Blick (Karlheinz Gradl), zum Thema Neuromythologien (Thomas Fuchs), zum „motorisierten Rousseauismus" (Ludger Lütkehaus) und schließlich zum Charakter des Kunstwerks (Robert Spaemann). Die Scheidewege erscheinen seit einigen Jahren im Hirzel-Verlag. Der aktuelle Jahresband 2006/07 ist für 29.50 € unter www.hirzel.de, Tel. (0711) 25820 oder Fax: (0711) 2582290 zu beziehen.

Traditionskompanie — Den Begriff der „Traditionskompanie“ hat Karlheinz Weißmann mit seinem Text „Biblische Lektionen“ (Sezession 13) in die Diskussion gebracht. Er stammt von Erich Bräunlich, der als Orientalist und Privatdozent in Leipzig lehrte (gestorben 1945).

Bräunlich bezeichnete mit dem Begriff „Traditionskompanie“ eine – oftmals auch nur kleine – Gruppe, die in der Lage ist, das Selbstbewußtsein eines Volks zu wahren und zu verbreiten, und zwar in der besonderen Situation einer räumlichen Diaspora, im speziellen Fall: der Israeliten in Ägypten. Die geistliche und geistige Elite stellte damals letztendlich nichts anderes als Verhaltensregeln auf, die den Kern der Identität zu schützen vermochten.

Weißmann und das Institut für Staatspolitik verwenden den Begriff intentional: Die Situation der Deutschen in Deutschland ist die einer geistigen Diaspora. Die Argumente, die für diese Diagnose sprechen, können hier nicht aufgeführt werden. Die Konsequenz lautet jedenfalls: Es gilt den Kern der Identität zu wahren und zu gegebener Zeit fruchtbar zu machen.

Wer ehrlich ist, muß zugeben, daß die Aussicht auf Erfolg gering ist. Die Traditionskompanie, die sich um das IfS zu sammeln beginnt, ist keinesfalls die unangefochtene geistige Elite, von der oben die Rede war: Sie ist vielmehr eine widerborstige Ansammlung Gutwilliger, die von der Unverwechselbarkeit deutschen Lebens nicht lassen will. Sie spricht der politischen und geistigen Führung Deutschlands diesen guten Willen ab und sieht ihre Aufgabe in der Kritik an den herrschenden Verhältnissen und im Aufbau von Gegenöffentlichkeit und krisenfesten Strukturen.

> Zuerst verwirren sich die Worte, dann verwirren sich die Begriffe, und schliesslich verwirren sich die Sachen. (Konfuzius) Soweit sollte es nicht kommen.

Diese Aufgaben können von einer Gruppe geleistet werden, die sich um Identitätselemente und geeignete Leute bemüht, ein stabiles Elitegefühl schafft und einen Ort bezieht.

Mit „Ort“ ist neben dem konkreten Sitz des Kompanietrupps vor allem ein geistiger Ort gemeint, eine historische Verortung. Der Notwendigkeit, die Identität zu wahren, steht der zersetzende Zug des abendländischen Denkens entgegen, dem nichts heilig bleibt, das nichts unberührt und allgemeingültig stehen läßt. Klar ist, daß es ein “Zurück” zu einer wie auch immer gearteten Normativität nicht geben kann, mehr: Dieses Zerdenken gehört ebenso unverwechselbar zur deutschen Identität wie der Bau des Kölner Doms, die Verse Hölderlins oder der Untergang von 1945.

Wer sich aber der Gefahr dieser Auflösung aller Dinge nicht bewußt ist oder sie begrüßt, wird vor nichts mehr Halt machen und alles vernutzen. Er wird keine Rück- und keine Vorsicht mehr walten lassen, denn das Leben dauert dann bloß noch bis zum Tod, und das Danach, die Dauer, die Weitergabe sind kein Thema mehr. Diese gesteigerte Form der Bindungslosigkeit ist das, was unser Land im Innern gefährdet. Man sollte ergänzen: zumindest, was die Verteidigung kollektiven, immatriellen Guts anbelangt. Denn daß der enthemmte Individualist für sich selbst ein außergewöhnlich erfolgreicher Typ sein kann, steht außer Frage

Kann ein Denken, das sich immer wieder selbst zersetzt, sich selbst verteidigen, wenn es mit Geschlossenheit, Normativität, unhinterfragter Wucht konfrontiert wird? Kann es das nur, indem es das, was ihm entgegentritt, wiederum zersetzt, also destruktiv bearbeitet? Das Konzept der Traditionskompanie ist der auf den ersten Blick hilflose, auf den zweiten aber sehr konkrete und konstruktive Versuch der Identitätswahrung durch die Sammlung der richtigen Leute im richtigen Geist. Es ist ein Konzept für Wenige. *Götz Kubitschek*

Engagement — Nach 1945 lautete der Vorwurf an Intellektuelle auf Seiten der Verlierer – und er ist bis heute nicht verstummt – sich für etwas Falsches *engagiert* zu haben. Es ist schwierig, für das französische Wort *Engagement* eine deutsche Entsprechung zu finden: „Sich einsetzen“ ist zu schwach. *Engagement* meint mehr als Einsatz. Abgesehen vom Gebrauch des Wortes für die Anstellung eines Künstlers oder ähnliche alltagspraktische Tätigkeiten, beinhaltet es vor allem eine innere Bindung an etwas weltanschaulich und ideel Bedeutsames. Die Folge dieses Gefühls ist eine innere Verpflichtung, für diese Bindung etwas zu tun, für sie mit persönlichem Einsatz einzustehen, ganz im Sinne des militärisch Freiwilligen (fr. *engagé*). Erst diese Komponenten schöpfen das *Engagement* annähernd aus. Dabei muß klar sein: Masse engagiert sich nicht. Sie lebt wie je in Zusammenhängen, die ihr die Stichworte und Handlungen vorgeben.

Geprägt wurde der Begriff *Engagement* in den nicht nur weltanschaulich hektischen dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, in denen er zu einem Schlagwort wurde, links und rechts. *Engagement* verlangte man von den Intellektuellen, die im Gegensatz zur Masse in der Lage waren, so etwas wie eine innere Verpflichtung zu verspüren, die also keines Befehls bedurften, um für eine Sache zu streiten. Auf der Linken mag das Leute wie Orwell oder Koestler betreffen, auf der Rechten eben gerade Eliade oder etwa Heidegger: dezidiert Intellektuelle, die in einem Moment der ideologischen Auseinandersetzungen spürten, daß sie nicht abseits stehen konn-